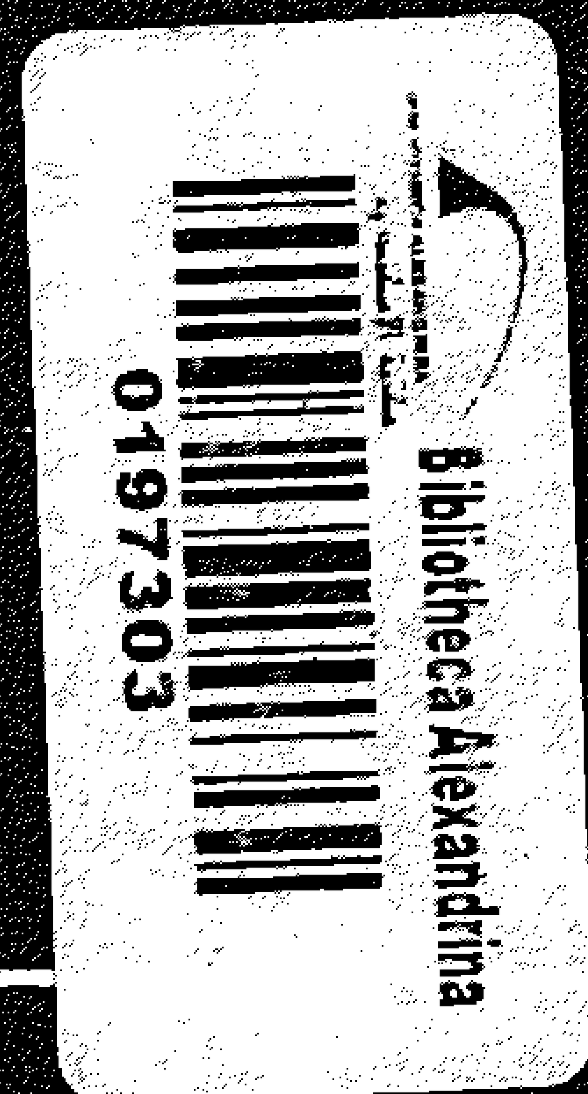
الدولة الديموقراطية

في الفلسفة السياسية والقانونية

الفكرة الديموقراطية

د. منذر الشاوي



شركة المطبوعات للتوزيع والنشر

الدولة الديموقراطية

في الفلسفة السياسية والقانونية

للمؤلّف

- في التمييز بين السلطة المؤسِّسة والسلطات المؤسَّسة، أطروحة دكتوراه، جامعة تولوز، ١٩٥٦ (بالفرنسية).
- إسهام في دراسة السلطة المؤسِّسة، أطروحة دكتوراه دولة، ١٩٦١ (بالفرنسية).
- في الدستور، بغداد، ١٩٦٤.
- في الدولة، بغداد، ١٩٦٥.
- القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية العراقية، بغداد، ١٩٦٦.
- القانون الدستوري.
  - الجزء الأول: نظرية الدولة.
  - الجزء الثاني: نظرية الدستور.

ط ١، بغداد، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٠، ط ٢، منشورات مركز البحوث القانونية، بغداد، ١٩٨١.

- معنى الرقابة على دستورية القوانين، مجلة القضاء، بغداد، ١٩٧٠.
- المسألة القومية والحكم الذاتي في العراق، مجلة قضايا عربية، بيروت، ١٩٧٤، ومجلة الحقوق، بغداد، ١٩٧٤.
- القضاء العادل، في «حديث إلى القضاة»، بغداد، ١٩٧٩.
- كتابات جامعية، منشورات دار الحكمة، بغداد، ١٩٩٠.
- مذاهب القانون، ط ٣، منشورات دار الحكمة، بغداد، ١٩٩١.
- فلسفة القانون، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٩٤.
- القانون الدولي: أساسه وطبيعته، مجلة المجمع العلمي العراقي، ١٩٩٤.
- المدخل لدراسة القانون الوضعي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٦.
- الحضارة: موقف وحوار، كتاب الحضارة، منشورات المجمع العلمي، بغداد، ١٩٩٧.

الدولة الديموقراطية
في الفلسفة السياسية والقانونية

الفكرة الديموقراطيّة

د. منذر الشاوي

شركة المطبوعات للتوزيع والنشر



شركة المطبوعات للتوزيع والنشر

شارع جان دارك - بناية الوهاد

ص.ب.: ٨٣٧٥ - بيروت - لبنان

تلفون: ٣٥٠٧٢١/٢ (٠١)

تلفون + فاكس: ٣٤٢٠٠٥ - ٣٥٣٠٠٠ (١ ٩٦١)

e-mail: allprint@cyberia.net.lb

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

تصميم الغلاف: عباس مكي

الاخراج الفني: زاهية عاصي

تقديم

منذ زمن بعيد وأنا أكتب وأحاضر في القانون الدستوري وفلسفة القانون، فكان محور دراساتنا، إذن، السلطة والقانون. والسلطة والقانون يجدان تجسيدهما في الدولة التي هي ليست، في الحقيقة، إلا نظاماً سياسياً ونظاماً قانونياً. وأهمية الدولة، وبالتالي دراستها، لا شك فيها. فقد كانت الدولة وستكون قلق الإنسان الدائم ومحطّ تفكيره وتأملاته وآماله. وقد تبنّينا في مسعانا الفكري المنهج العلمي في البحث؛ فقد أحلنا كل مفهوم أو مبدأ أو نظرية على الواقع. فالطريقة العلمية في البحث تكمن في إقرار الوقائع، إذ لا يمكن اعتبار ما هو «حقيقي» إلا ما يمكن إقراره بالملاحظة المباشرة. وعليه، فإن استقراء الوقائع والبناء المنطقي المستند إلى المعطيات التي يمكن ملاحظتها وإقرارها، هما الوسيلة الوحيدة للبحث عن الحقيقة التي من الممكن أن يعرفها الإنسان. وإن كل نظرية أو فكرة يجب أن تنطلق من الواقع وتعود إليه طالبةً الإقرار والشهادة بالصحة، بعيداً عن المعتقدات والإيديولوجيات. إلا أن للمعتقدات والإيديولوجيات أهميتها، باعتبارها أفكاراً موجهة للواقع الاجتماعي والسياسي والقانوني. والقرن العشرون كان، بدون شك، قرن الإيديولوجيات وبالأخص الإيديولوجيات الديموقراطية. لذا فإن من المفيد، بل من الضروري، معرفة مدى تأثير «الفكرة الديموقراطية» في المؤسسات السياسية والقانونية ومدى استجابتها لهذه الفكرة. لذلك فإن دراستنا للدولة ستكون في ضوء الإيديولوجية الديموقراطية. فالكل «يؤمن» أو يجاهر بالإيمان بالديموقراطية، إذ أصبحت

مرجعاً مسلَّماً به يُحتكم إليه في تقرير «قيمة» مؤسسات الدولة. وإذا لم تكن دراستنا للدولة دراسةً محايدة، بمعنى دراسة الدولة في ذاتها، بل دراسة مطبوعة بالطابع الديموقراطي، بالإيديولوجية الديموقراطية، فإنها ستبقى مع هذا دراسة «موضوعية» في عرضها للإيديولوجيات الديموقراطية وفق منطقها، وبيان مدى انعكاسها على النظام السياسي والقانوني للدولة. إلا أن النهج العلمي يقضي كذلك، بعد هذا العرض «الموضوعي»، أن نقول «الحقيقة»، حقيقة الواقع، كلما أمكن ذلك، وكلما اقتضى الأمر ذلك. فمهما كان للإيمان والمعتقدات من قوة وتأثير في النفوس وبالتالي في مسيرة التاريخ، فإن ذلك لا يمنع المقارنة بين الواقع والإيديولوجية، بين الإيمان و«الحقيقة». وإذا كان القرن العشرون، وربما القرن الحادي والعشرون، عصرَيْ الإيديولوجيات، فهما أيضاً عصرا «الحقائق العلمية».

ومن هذا المنطلق، ووفقاً لهذا التوجه، فإن النهج العلمي والأمانة العلمية يقضيان الوقوف عند «الانشقاق الديموقراطي» الذي برز على السطح بشكل واضح في الربع الأول من هذا القرن. ودام، بثقله السياسي، أكثر من سبعين عاماً. وهذا «الانشقاق» تضمّن مفهومين للديموقراطية، كل منهما يدّعي الصحة والرسمية. وأهمية هذين المفهومين لا تبدو على الصعيد السياسي والدولي، فحسب، بل أيضاً، وخاصة، على الصعيد الفكري والفلسفي، لأنهما ينطلقان من فلسفتين مختلفتين، من مفهومين مختلفين للإنسان والعالم. لذا فإن حرية الإنسان وصيرورته ستتأثران، وتأثرتا بالفعل، بمسلّمات ومنطلقات هذين المفهومين للديموقراطية: ديموقراطية الغرب وديموقراطية الشرق. وإذا كان عرض «الديموقراطية الغربية» أمر ضروري ولا مفر منه، لأن الفكرة الديموقراطية نشأت في أحضان المجتمعات الغربية، فإن عرض «المفهوم الآخر» يكمل صورة الديموقراطية وهي، في الحقيقة، صورة الإنسان في صيرورته ومصيره. والمقارنة بينهما تفرض نفسها خاصة على الصعيد الفكري، حيث نرى من خلالها أين الإنسان وأين مستقبل الإنسان في هذه الإيديولوجية الديموقراطية أو تلك. فإذا أردنا أن تكون دراستنا كاملة وعلمية ونقول «إنسانية»، فعلينا تناول

الديموقراطيتين بكل تجرّد وموضوعية، ودون أي موقف مسبق من هذه الديموقراطية أو تلك. إن منطق البحث العلمي وسلوك العالِم وأخلاقية العلم تفرض ذلك، بدون جدل. ومواجهة الفكرة الديموقراطية، من خلال دراستها في ذاتها ومن خلال تطبيقاتها السياسية والقانونية، متجدّدة أبداً، تجدّد وتطور الحياة السياسية والقانونية. فما كانت عليه الديموقراطية في القرن التاسع عشر ليست ما عليه في القرن العشرين ولن تكون كذلك في القرن الحادي والعشرين. وكل ذلك من شأنه أن يحبط عزيمة من يقدم على دراسة الديموقراطية والمؤسسات السياسية والقانونية التي منها تستوحي أسسها ومبادئها.

غير أن هذه الصعوبات لا تثنينا عن الإسهام في دراسة الدولة الديموقراطية، بل تحفزنا على إلقاء أضواء «جديدة» عليها. لقد كُتب الكثير عن الديموقراطية ومؤسساتها السياسية ولم يكتب كثيراً عن مؤسساتها القانونية. وإن ما كُتب عن الديموقراطية ونظامها السياسي، كان، في الأغلب، كتابات «ملتزمة» لأنصار متحمسين ولخصوم مستنكرين، الأمر الذي لا يجدي نفعاً من الناحية العلمية.

وسعة الموضوع وقلة المصادر، في متناول اليد، تلزماننا بأن نكتفي بوضع الأسس والمنطلقات، ومن ثم الإطار العام، لـ «الدولة الديموقراطية». وهذا هو هدف وطموح هذا المؤلف بوضعه الحالي. ونأمل أن يتيح لنا الزمن والحظ في سنوات قادمة تطوير وتعميق هذه الدراسة في الفلسفة السياسية والقانونية.

ورغم ذلك، فإننا نأمل بأن ما نقدّمه اليوم لا يقلّ شأناً وأهمية وفائدة عمّا قدّمناه بالأمس من دراسات، وأن يفتح مؤلّفنا هذا آفاقاً واسعة في التأمّل وإدراك حقيقة وأبعاد الدولة الديموقراطية، حاضراً ومستقبلاً. ومن اللّه التوفيق.

منذر الشاوي

تمهيد

أولاً ـ التمييز بين الحكّام والمحكومين

١ ـ ظاهرة التمييز بين الحكّام والمحكومين

نستطيع القول، بعد العميد دكي (١٨٥٩ ـ ١٩٢٨)، بأننا نقرّ في كل فئة اجتماعية، صغيرة أو كبيرة، بدائية أو متطورة، وجود أفراد، قلّ عددهم أو زاد، يفرضون إرادتهم، وبالإرغام عند الاقتضاء، على الآخرين من أعضاء الفئة الاجتماعية. وهذا يعني أن هؤلاء الأفراد يوجّهون أوامر إلى باقي أعضاء الفئة الاجتماعية؛ ويستطيعون تنفيذها بالإرغام المادي، أي بالقسر، إذا اقتضى الأمر. وهؤلاء الأفراد الذين يوجهون أوامر إلى الآخرين، وبالتالي يفرضون إرادتهم، هم الحكّام. أما الآخرون من أعضاء الفئة الاجتماعية، الذين يخضعون لأوامر الحكّام، فهم المحكومون. وعليه فإننا نقرّ، في كل فئة اجتماعية، وجود تمييز بين الحكّام والمحكومين، وهو من الظواهر الأساسية في كل المجتمعات، عبر الزمان والمكان.

ويبدو أنه من الصعب أن نجد أصل هذا التمييز بين الحكّام والمحكومين في التمايز بين الرجل والمرأة. وكل ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن الإنسان عرف، منذ وقت مبكر، هذا التمييز بين الضعفاء والأقوياء، بين الحكّام والمحكومين، وأن مؤلّفات علم الاجتماع تذخر بالوقائع التي تدلّ على أن مثل

هذا التمييز قد تمّ بين مجموع من الأفراد وبين فرد أو عدد من الأفراد يتمتعون بقوة مادية أو معنوية.

لكن ما هي الأسباب التي تؤهّل البعض، لأن يصبحوا حكّاماً؟

٢ ـ أسباب التمييز بين الحكّام والمحكومين

إن القوة البدنية يمكن أن تكون سبباً في أن يصبح بعض الأفراد، في الفئة الاجتماعية، حكّاماً. إلا أن هذا الوضع لا يتحقّق إلا في المجتمعات البدائية. ومن هذا الوضع، علينا أن نقرب وضع الأشخاص الذين يمكن أن يصبحوا حكّاماً، لأنهم يقبضون على قوة العسكرية.

والهيبة يمكن أن تساعد البعض لأن يصبح حاكماً. وظاهرة الهيبة ليس من السهل تعريفها، لكن من الممكن تحسسها كواقعة. فكل منا يلاحظ أن بعض الأفراد يتمتعون بنفوذ وبشخصية وبسطوة على المحيطين بهم. وقد يكون عامل الخوف والإعجاب، وربما السحر، من العوامل التي تلعب دوراً مهماً في إسباغ الهيبة على بعض الأشخاص. لكن الهيبة لا تخلو، في الحقيقة، من نوع من القوة الغامضة والخفية التي يتمتع بها بعض الأشخاص، بحيث يفرضون أنفسهم، وبالتالي إرادتهم، على الآخرين من أعضاء الفئة الاجتماعية. هذا وإن بعض العوامل تلعب دوراً كبيراً في تقوية الهيبة الموجودة عند بعض الأشخاص. فالثروة والألقاب والانتماء العائلي والوظيفة والخدمات الماضية، والتضحيات المختلفة التي قدمها بعض الأفراد للمجتمع، والماضي الحربي، أو العلمي، أو الأدبي، للبعض الآخر، كلها عوامل تقوّي من هيبة يملكها شخصياً بعض الأفراد.

وإذا كانت القوة البدنية والقوة العسكرية والهيبة من الأسباب التي تمكّن عدداً من الأفراد، قلّ أو كثر، من أن يصبحوا حُكّاماً، فإن القوة الاقتصادية يمكن اعتبارها من أهم هذه الأسباب. والعلاقة الأكيدة بين تملّك القوة الاقتصادية والتأهيل لتملّك السلطة، أمر لا ينكره التاريخ مطلقاً، بحيث أن تملّك وسائل

الإنتاج من أفراد أو طبقة، تمكّنهم من السيطرة على السلطة أيضاً. إلا أن القوة البدنية والعسكرية، والهيبة، والقوة الاقتصادية، التي تمكّن عدداً من الأشخاص، قلّ أو زاد، من أن يصبحوا حُكّاماً، لا توجد بصورة معزولة، بل هي، في أغلب الأحيان، متداخلة ومتشابكة. فالقوة العسكرية أو القوة الاقتصادية، يمكن أن تكون عاملاً في إسباغ الهيبة على بعض الأشخاص. كما أن الثروة، التي تعطي في بعض المجتمعات صاحبها «الجاه الاجتماعي»، يمكن أن تكون من العوامل المهمة في تكوين، أو تقوية الهيبة. وعليه، فإن هذه العوامل المتشابكة المتداخلة التي تكون سبباً للتمييز بين الحكّام والمحكومين لا توجد، إذن، بصورة منفردة ومعزولة؛ وإن أهمية البعض منها رهين بدرجة التطور الفكري والحضاري للشعوب عبر الزمان والمكان. ومع ذلك، يمكن القول إن للعامل الاقتصادي دوراً مهماً في تشابك هذه العوامل وتداخلها[1].

٣ ـ طرق التمييز بين الحكّام والمحكومين

إذا كان عدد من الأفراد، قلّ أو كثر، مؤهلين لأن يكونوا حكاماً، فلا بد من وجود طرق أو وسائل يستطيع هؤلاء الأفراد بوساطتها القبض على السلطة وممارستها. وأول طرق القبض على السلطة هو طريق الانتخاب، أي أن يسهم أعضاء الفئة الاجتماعية بصورة مباشرة في اختيار الحكّام. والوراثة هي الطريقة الثانية من طرق التمييز بين الحكّام والمحكومين. إلا أن الوراثة ـ بعكس الانتخاب ـ لها أهمية تاريخية، لأن الحكام في أغلب الدول المتقدمة لا يرثون اليوم مناصبهم أو سلطاتهم. وتتجسد الوراثة في وراثة العرش، إلا أنها لا تقتصر على وراثة «العرش» فحسب، بل يمكن أن تتضمن وراثة العضوية في المجالس السياسية. ومن النادر أن نجد مجالس وراثية خارج إطار الملكية

---

(١) لمزيد من التفصيل حول أسباب التمييز بين الحكّام والمحكومين، انظر: منذر الشاوي، القانون الدستوري، ج ١ (نظرية الدولة)، ط ٢، بغداد، منشورات مركز البحوث القانونية، ١٩٨١، ص ٥٥ ـ ٦٢.

الوراثية. والاختيار الذاتي، كطريقة ثالثة من طرق القبض على السلطة، يعني أن القابض على السلطة، كلياً أو جزئياً، يختار من سيخلفه أو من سيمارس السلطة معه. والاستخلاف في السلطة يكون من قبل فرد. أما الإشراك في ممارستها، فيكون من قبل مجلس. والاستيلاء على السلطة يمكن أن يكون طريقة أخرى للتمييز بين الحكّام والمحكومين. والاستيلاء على السلطة يتمّ إما عن طريق الثورة وإما عن طريق الانقلاب(١).

٤ ـ سلطة الحكّام

وهذا التمييز بين الحكّام والمحكومين يعني أن الحكّام يقبضون على سلطة ويفرضون، استناداً إليها، إرادتهم على الباقين من أعضاء المجتمع.

والسلطة ظاهرة طبيعية بالنسبة للأفراد. وفكرة العيش بدون سلطة هي، في الحقيقة، فكرة خيالية، لأنه لا يوحي بها أي شيء ملموس في المجتمع. بالعكس، فإن كل شيء في المجتمع يوحي بوجود أوامر ونواهٍ وبالطاعة لهذه الأوامر والنواهي، أي بوجود السلطة.

لكن، بالرغم من كل ذلك، ما هي السلطة في ذاتها، في مكوّناتها؟ من الصعب، في الواقع، إعطاء تعريف للسلطة، أو تحديد مكوّناتها بالضبط. هل هي قوة إرغام مادية، أم أن قوة الإرغام المادية هي عنصر مهم من عناصر السلطة؟ بحيث يمكن القول بأن لا وجود للسلطة بدون قوة الإرغام هذه. ففي حالة الصراع بين الحكّام والمحكومين، أي في حالة رفض المحكومين الانصياع لأوامر الحكّام، يلجأ هؤلاء لقوة إرغام أو إكراه، لإجبار المحكومين على الطاعة. لكن هل قوة الإرغام المادية هذه هي السلطة؟ وهل يمكن القول إن سبب الطاعة لأوامر الحكام هو دائماً الخوف من هذه القوة المادية وحدها، إذ قد يكون الاعتقاد هو سبب الطاعة أو التسليم بالسلطة. ومما يزيد صعوبة

---

(١) لمزيد من التفصيل حول طرق التمييز بين الحكّام والمحكومين، انظر: منذر الشاوي، القانون الدستوري، ج ١، ص ٩٢ ـ ١٠١، ص ١٥٨ ـ ١٦٨.

الجواب عن هذا السؤال، هو أن ظاهرة السلطة لا تقتصر في وجودها على المجتمع السياسي (الدولة)، بل يمكن أن نجدها في كل الفئات الاجتماعية الأخرى. فظاهرة السلطة يمكن أن نجدها في العائلة والعشيرة والنقابة والحزب والشركة والجمعية، حيث يمكن أن نقرّ دائماً وجود علاقة قوة أو أمر بين أعضائها. ولذلك فإن السلطة لا يمكن أن تدرك بذاتها، بل بأثرها حين تمارس من القابضين عليها. ما يمكن أن نقرّه هو وجود وسائل إرغام مادية وعلاقة أمر بين الأفراد في المجتمع، أي بين الحكّام والمحكومين ليس إلا. ولكن تبقى الحقيقة ثابتة وهي أن السلطة لم تُعرَف بذاتها وإنما عُرِفت بآثارها.

نحن نتحسس ونشعر بالسلطة، عندما نقرّ ظاهرة الأوامر والطاعة. لكن هل كل ذلك هو السلطة؟ من الصعب الجواب بالإيجاب القاطع؛ وتبقى ظاهرة السلطة غير محددة في كنهها. ولهذا يقول الأستاذ روجيه بنتو: «إن تعريف السلطة ليس بالأمر السهل. فالسلطة لا تتطابق مع وسائل الحكم»[1]. لذلك فإن المنهج السليم يقضي بأن نواجه السلطة في أثرها، في ممارستها. وهذا الأثر، أو هذه الممارسة للسلطة، يتجلّى بالنسبة للحكام في إصدار الأوامر والنواهي إلى المحكومين. أما أثر السلطة بالنسبة للمحكومين، فيتجلّى في موقفهم من ممارسة السلطة. وعندها تطرح مسألة تبرير طاعة المحكومين، أو مسألة شرعية التمييز بين الحكّام والمحكومين.

ثانياً ـ شرعية التمييز بين الحكّام والمحكومين

٥ ـ تبرير التمييز بين الحكّام والمحكومين

نستطيع أن نقول إن «معادلة السلطة» تتضمن طرفين: الحكام والمحكومين. وإن طبيعة العلاقة بين الحكّام والمحكومين تقوم أساساً على فكرة الأمر والطاعة. ومهما قيل ويقال، فإن التمييز بين الحكّام والمحكومين يبقى واقعة

(١) R. Pinto et M. Grawiz, MÉTHODES des Sciences Sociales, T. I, Paris, Dalloz, 1964, p. 142.

أساسية ودائمة؛ وبدونها لا يمكن إدراك الجوانب المختلفة والمعقّدة للحياة السياسية. لكن هل هذا التمييز هو مجرّد علاقة مادية بين الحكّام والمحكومين، أي مجرّد علاقة خالية من «التواصل» بين الأقوياء والضعفاء؟ إن ملاحظة الوقائع تنبيء أن الإنسان بحاجة دائماً إلى أن يبرر خضوعه، وأن من يأمر يبرر أوامره. فحتى في المجتمعات البدائية، التي يخيّل لأول وهلة أن مثل هذا التبرير مفقود فيها، فإن «أسباب» التمييز تحوي، في الحقيقة، بذرة مثل هذا التبرير والتواصل بين الحكّام والمحكومين. فالاعتبارات التي تتعلق بالهيبة، أو ببعض الأوضاع الخاصة بالحكّام، يمكن أن تكون، وتكون بالفعل، أساساً لتبرير التمييز بين الحكّام والمحكومين. فالإنسان بحاجة دائماً إلى أن يبرر خضوعه وسلطته. وعليه، فإن العلاقة بين الحكّام والمحكومين ليست، بهذا المعنى، علاقة قوة، وذلك لوجود ضرورة تبرير «امتيازات» الحكام، والتزامات المحكومين بالطاعة لأوامرهم. يقول الأستاذ بوردو «إن واقعة التمييز تختلط مع مجموعة من الأفكار والتصورات، بحيث تجرّدها من صفتها الحتمية. فالتمييز لا يسلَّم به لأنه ضروري، بل لأن الأساس الذي يقوم عليه هو شرعي. وبهذا المعنى فإن من الصحيح القول بأن كل النظريات السياسية هي أقنعة تبغي إعطاء التمييز وجهاً يكون مقبولاً فكرياً»[1]. بناءً عليه، فإن التمييز بين الحكّام والمحكومين لا يقوم على علاقة قوة، بقدر ما يقوم على استعداد نفسي عند الحكّام والمحكومين. فخضوع المحكومين ليس نتيجة ضعف حتمي، بقدر ما هو نتيجة تصوّر لعلاقة أو نظام سياسي، يمثّل فيها كل من الحكّام والمحكومين دوره المناسب. فالمحكومون ليسوا كذلك لأنهم ضعفاء، بل ضعفهم، إن صحّ التعبير، يتأتّى من كونهم يقبلون بدورهم كمحكومين. وهذا الرضاء هو أساس العلاقة بين الحكّام والمحكومين، وهو الذي يعطي الصفة المعنوية أو «الروحية» للرابطة بين أطراف التمييز. فعلاقة التمييز هذه يغلّفها عمل فكري وعقلاني من شأنه أن يفقد العلاقة بين الحكّام والمحكومين صفة العنف. بحيث يمكن القول إن التضاد بين الحكّام والمحكومين يتحوّل إلى نوع من «التضامن» يسدّ الهوّة

(١) G. Burdeau: Traité de Science Politique, T. V, 2e éd. Paris, L.G.D.J. 1970, p. 23.

التي لا تقدر عليها مجرد العلاقة المادية أو علاقة القوة بينهما. وهذا التبدل في الرؤية والواقع مدين بوجوده إلى المذاهب والنظريات السياسية[1].

ومن جهة أخرى، فإن الحكّام القابضين على «القوة الكبرى»، على حد تعبير العميد دكي، والذين يمارسون السلطة أو يحكمون، يميلون إلى تبرير هذه السلطة بالنسبة للمحكومين. فالحكام لا يستطيعون أن يستمروا في الحكم، في ممارسة السلطة، إذا استندوا فقط إلى القوة التي يقبضون عليها. وقد أدركوا هذه الحقيقة منذ زمن؛ فأرادوا، عبر التاريخ، أن يسلِّم المحكومون، بسلطتهم طوعاً واختياراً، أي عن قناعة، لأن ذلك يضفي قوة على قوتهم. لذلك فإن كل مهمة «الفن السياسي» هي في إيجاد نوع أو أسلوب معيّن لممارسة السلطة يتجاوب مع المعتقدات الأخلاقية والدينية والقيم السائدة في المجتمع، ومع حاجاته الاقتصادية والاجتماعية، بحيث تتولّد القناعة، بناءً على ذلك، بأن الحكام يحكمون لمصلحة الكل، وليس لمصلحتهم الخاصة. وعندها يظهر دور المعتقدات كعامل مهم في الحصول على طاعة المحكومين، وبالتالي في إسباغ الشرعية على السلطة. والمعتقدات قد لا تكون عنصراً من العناصر المكوّنة للسلطة، لكنها عنصر من عناصر الطاعة. وإذا لم يكن من السهل تصوّر وجود سلطة من دون أن تطاع (ما معنى السلطة التي لا تطاع)، فعندها يمكن أن تكون المعتقدات، وبالتالي الشرعية، عنصراً من عناصر السلطة. فسلطة الحكام ستكون أقوى، وما تضعه من قواعد أكثر احتراماً، إذا سلّم المحكومون من ذاتهم بهذه السلطة، إذا «آمن» المحكومون بسلطة الحكّام. وعندها يبرز دور المعتقدات كعامل مهم في الحصول على طاعة المحكومين. فالمعتقدات، في الحقيقة، هي قوة لقوة الحكّام، لأن سلطة الحكّام تكون أنجع حين يسلّم بها المحكومون طوعاً واختياراً. ولهذا السبب، فقد سعى الحكام ومساعدوهم من «أهل الفكر» إلى إيجاد نظريات وتبريرات حول شرعية السلطة. فالنظريات والمذاهب السياسية، التي تعطي تفسيراً وتبريراً للسلطة وللالتزامات التي

(١) انظر: بوردو، المطوّل في علم السياسة، ج ٥، المرجع السالف الذكر، ص ٢٤.

تفرضها، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بظاهرة التميز بين الحكّام والمحكومين، بحيث أن هذه النقلة، من الصعيد الواقعي للتميز إلى الصعيد الفكري ليست بعملية مصطنعة لا فائدة منها، لأن الحقيقة، كما لاحظها الأستاذ بوردو، ليست في وجود التمييز فقط، بل في كونه موضوع تفكير، أيضاً[1].

وإذا كانت المذاهب والنظريات والإيديولوجيات استثماراً حاذقاً لحاجة يشعر بها الإنسان، وهو أن يفتكر العلاقات بين السلطة والمحكومين، فإن هذا الاستثمار يفترض الحاجة ولا يخلقها. بناءً عليه، فإن الفلسفة السياسية لم تفرض نفسها، بشكل لاحق، على مجموعة من الوقائع التي يمكن أن تستغني عنها، بل فرضها وجود العلاقة السياسية. فهي موجودة كبذرة في التمييز بين الحكّام والمحكومين، أو هي تولد، إن صحّ التعبير، مع هذا التمييز. فهناك، إذن، رابطة لا تنفصم تجمع التمييز بين الحكّام والمحكومين، والتساؤل الإنساني الذي يثيره هذا التمييز. لذلك فإن هذه النظريات والمذاهب ليست بناءً نظرياً محضاً، بل هي وقائع اجتماعية، بالضبط كواقعة التمييز بين الحكّام والمحكومين التي هي التابع الحتمي لها. وسواء أكانت هذه المذاهب والنظريات والمعتقدات التي تتضمّنها بارعة أم بدائية، ساذجة أم ذات محمل عقلي، فإن ذلك لا يهم. فالمهم هو أن تجعل هذه الآراء والمعتقدات التمييز بين الحكّام والمحكومين مقبولاً؛ ويعطي، بالتالي، الديمومة للتنظيم السياسي حالياً أو مستقبلاً. فالفلسفة السياسية تستجيب لحقيقة أساسية ثابتة، وهي رغبة الإنسان في إضفاء الشرعية على التمييز بين الحكّام والمحكومين، أي تبرير شرعية السلطة لكي تطاع، ولكي يستمر المجتمع السياسي. فالمسألة الأساس هي: وفق أي مبادىء وتصورات تكون السلطة شرعية، والتمييز بين الحكّام والمحكومين مقبولاً، والتواصل بينهم موجوداً، بعيداً عن القهر والاستغلال. لذا فإن مسألة شرعية سلطة الحكّام هي أساس وجوهر كل بناء وتنظيم سياسي.

(١) بوردو: المطوّل، ج ٥، ص ٢٤.

٦ ـ شرعية سلطة الحكّام

إذا كان الحكّام يقبضون على السلطة ليمارسوها بتوجيه أوامر ونواهٍ إلى باقي أعضاء الفئة الاجتماعية، فإن السؤال الذي يطرح هو: متى تجب طاعة السلطة؟ ومتى لا تجب هذه الطاعة؟ أي متى تكون السلطة شرعية، وبالتالي تجب طاعتها؟ ومتى لا تكون السلطة شرعية، حيث لا تجب طاعتها؟ فالمشكلة هي كيف نفسر أو نبرِّر أن بعض الأفراد، في فئة اجتماعية معيّنة، يستطيعون بصورة شرعية أن يفرضوا إرادتهم على الآخرين من أعضاء الفئة الاجتماعية، أي متى تكون السلطة السياسية أو سلطة الحكّام شرعية، وبالتالي واجبة الطاعة؟

يرى البعض أن السلطة السياسية ضرورة. وبما أنها ضرورة؛ فهي دائماً شرعية. فشرعية السلطة السياسية تستمدّ إذن من ضرورتها. فالسلطة شرعية لأنها ضرورية، أو بما أنها ضرورية، فهي شرعية. وعليه، فإن السلطة شرعية بذاتها، لأنها ضرورية للمجتمع. وضرورة السلطة السياسية، يقول أنصار هذا الاتجاه، هي نتيجة لمتطلبات الطبيعة البشرية التي تقضي بأن الأفراد في حاجة ماسّة لأن يحكموا. فالأفراد، لكي يحققوا مصيرهم، يجب أن يعيشوا في مجتمع. إلا أن الحياة الاجتماعية والعلاقات التي تتضمّنها، تتطلّبان من الأفراد أن يراعوا سلوكاً معيّناً في العلاقات الاجتماعية. غير أنّ التجربة تثبت أن هناك العديد من الأفراد لا يملكون الوعي الواضح للسلوك الذي يجب أن يتّبعوه؛ وإذا ملكوه، فقد لا تكون لهم النية أو الإرادة الصادقة لأن يتبنّوه، لما يتضمّنه من أعباء والتزامات. ولذلك، وبسبب «الانحراف في الطبيعة البشرية»، فإن السلطة السياسية ضرورية لتضع قواعد السلوك الاجتماعي للأفراد، وتفرض عليهم، بالإرغام عند الحاجة، مراعاتها[١].

إلا أن هذه الأطروحة لا يمكن التسليم بها. فضرورة السلطة السياسية لا جدال فيها. إلا أن مسألة شرعية السلطة لأنها ضرورية تنفي المشكلة: مشكلة

---

(١) CF.R. Bonnard: Les actes Constitutionnels de 1940, R.D.P. 1942, pp. 156-157.

الشرعية في ذاتها. فالمسألة الواجبة الحل هي: كيف نبرّر أن بعض الأفراد يستطيعون فرض إرادتهم بالقوة على الآخرين؟ ما يجب تفسيره، يلاحظ العميد دكي، هو «كيف أن في فئة اجتماعية معيّنة يوجد أفراد يستطيعون بصورة شرعية أن يفرضوا إرادتهم على الأفراد الآخرين، وينفّذون بصورة شرعية، قوة إرغام لا تقاوم؛ ويحدّدون الحالات التي يستطيعون فيها تحريك هذه القوة»[1].

وهذا المذهب يبرّر، في الحقيقة، كل أنواع الحكم، ما دامت هناك سلطة قائمة؛ ولذلك فإنها شرعية. فكل أنواع «الحكومات»، إذن، ستكون شرعية، وأوامرها واجبة الطاعة، لأنها تقبض على سلطة هي في ذاتها شرعية، لأنها ضرورية. إلا أن المشكلة الأساس، أو مشكلة الشرعية، تكمن في معرفة سبب خضوع الأفراد لإرادة الحكّام. ومصير الفرد لا يتحقّق لمجرد أنه يعيش في مجتمع تحكمه سلطة، لأن الفرد يختار، وبالتالي يحقّق مصيره. نعم إن الفرد يحتاج إلى المجتمع وإلى السلطة؛ ولكنه هو الذي يريد هذا المجتمع وهذه السلطة ليحقق مصيره كما يختاره بحرية. نعم إن الإنسان بحاجة إلى أن يُحكم؛ ولكن يريد أن يُحكم باختياره، وبحريته؛ فهو يبدي رأياً بالسلطة، وبالتالي بشرعيتها. فالفرد يبدي رأياً بالسلطة، فإذا لم يكن بأصل السلطة، فعلى الأقل يبدي رأيه، رفضاً أو قبولاً، بممارسة السلطة، أو بطريقة ممارستها. لذا فإن الإرادة البشرية وعلاقتها بالسلطة وشرعيتها، لا يمكن إنكارهما، حتى إذا قامت هذه الشرعية على معتقدات يصعب إثباتها، لأنها، مع هذا، تقوم على إرادة، وتتّفق مع هذه الإرادة.

ففي كل زمان، وجدت فكرة، أو معتقد تسلّم به الأكثرية من الأفراد، حول مصدر السلطة في المجتمع، وحول طريقة ممارسة وانتقال هذه السلطة. بتعبير آخر، توجد، في كل وقت، فكرة عامة وشائعة ومسلّم بها من قبل الأكثرية، حول من يمارس السلطة، وكيفية ممارسة هذه السلطة وانتقالها. وعليه، فالسلطة تكون شرعية إذا كان من يمارسها وطريقة ممارستها يتفقان والرأي السائد في

(١) CF. Duguit, Traité de droit Constitutionnel, T. I, 3e éd. 1927, p. 551.

المجتمع حول ذلك. فالشرعية هي الصفة التي يجب أن تملكها «حكومة» ما، بحيث أن هذه الصفة تتفق والرأي السائد في الفئة الاجتماعية، حول أصل السلطة وطريقة ممارستها. وعليه، فإن الشرعية هي، أوّلاً وقبل كل شيء، معتقد، أي إيمان غالبية أعضاء المجتمع إيماناً حقيقياً بأن السلطة يجب أن تمارس بطريقة معيّنة دون غيرها، وإلا فقدت مبرر طاعتها. لذلك فإن مبدأ شرعية السلطة وأهميتها لا ينكرهما أحد، وإن الاختلاف يدور حول أسباب أو مبررات هذه الشرعية. وأسباب أو مبررات الشرعية يتقاسمها مذهبان أساسيان، هما المذهب التيوقراطي والمذهب الديموقراطي، اللذان أنجبا نوعين من الشرعية: الشرعية التيوقراطية والشرعية الديموقراطية.

٧ ـ الشرعية التيوقراطية

لقد ساد الاعتقاد، في فترة من فترات التاريخ، بأن اللّه هو مصدر السلطة[1]؛ ولذلك تجب طاعتها؛ وبالتالي، فهي شرعية، لأن طاعة اللّه مسلّم بها. في الحقيقة، مرّت على الإنسانية فترة لم يكن فيها التمييز موجوداً بين مصدر السلطة ومن يمارس هذه السلطة. فلم يُكتفَ بإسباغ القدسية على السلطة (باعتبارها من اللّه، وبالتالي هي شرعية) بل إن هذه القدسية أسبغت أيضاً على من يمارس هذه السلطة، بحيث أن الحكّام أنفسهم قد أُلّهوا. فالحكّام، في هذا الاعتقاد، ليسوا بشراً يمارسون سلطة متأتّية من العناية الإلهية، بل إنهم أنفسهم آلهة. وهكذا فإن حكّام مصر (الفراعنة) قد اعتُبروا آلهة يُعبدون ويُلقّبون بلقب «رع»، الذي يعني الإلّه في اللغة المصرية القديمة. فالفرعون لا يستمد سلطته من الإله، بل أصبح هو إلهاً. وقد كان الأمر كذلك بالنسبة لأباطرة الرومان. فالأمبراطور الروماني كان يعتبر نفسه إلهاً.

ولم يستدم الأمر كذلك؛ فقد جاءت المسيحية، فأعطت مفهوماً للشرعية

---

(١) إن كلمة «تيوقراطية» مكوّنة، في الحقيقة، من كلمتين إغريقيّتين، هما Theos وتعني اللّه، وKratos وتعني السلطة. فكلمة «تيوقراطية» تعني، إذن، أن اللّه هو مصدر السلطة.

التيوقراطية يتماشى مع مبادئها وتعاليمها. فلم يعد من الممكن (بعد انتشار المسيحية وتقوية نفوذها) اعتبار الحكّام (الأباطرة الرومان خاصة) آلهة، لأن ذلك يخالف تعاليم المسيحية، بشأن الإله. وعليه، فقد ساد الاعتقاد، في هذه المرحلة، بأن اللّه (مصدر السلطة) هو الذي يختار الحكّام. بناء عليه، فإن سلطة الحكّام تكون شرعية لأن اللّه هو الذي اختارهم لممارسة هذه السلطة. فالحكّام لم يعودوا آلهة، بل بشرٌ اختارتهم العناية الإلهية لممارسة السلطة في المجتمع. وهذا الاختيار أسبغ الشرعية على السلطة التي يمارسها الحكّام. وهذا ما يفسّر الهيبة (إن لم تكن القدسية) المتعلقة بشخص الحكّام، وهم الملوك في ذلك الوقت. فالمؤمن لا يمكن أن يجادل أو يعصى سلطة الحكام الذين اختارهم اللّه لهذا المنصب. وبتطور التفكير البشري، طرأ تعديل آخر على فكرة الشرعية التيوقراطية. فمنذ العصر الوسيط في أوروبا، اعتقد بأن اللّه لن يتدخّل بعد الآن في اختيار الحكّام، بل يعود أمر ذلك إلى المحكومين. وهنا نشهد بروزاً لفكرة «الديموقراطية»، لكنها ديموقراطية ذات مضمون ديني في الحقيقة. فالمحكومون، وإن اختاروا الحكّام بإرادتهم الحرة، إلا أن اللّه هو الذي منحهم هذه الإرادة وهذه الحرية. كما أن اللّه أسبغ نعمة السلطة على المجتمع لتمارس فيه. هذا يعني أن السلطة (ككل شيء في هذا الكون) هي من اللّه؛ إلا أنه لا يتدخل مباشرة في اختيار من يمارسها (الحكّام)، بل يترك ذلك لحرية وإرادة المحكومين. فشرعية الحكّام تتأتّى، إذن، من اختيار المحكومين لهم؛ ولذلك فإن هذه الخطوة الجديدة في التفكير تقودنا إلى الديموقراطية.

٨ ـ الشرعية الديموقراطية

وإذا كانت سلطة الحكّام شرعية، إلا إذا خوّلت من المحكومين، فهذا يعني أن أعضاء المجتمع هم مصدر السلطة. وهذه هي، في الحقيقة، الفكرة الديموقراطية: الجماعة (الشعب) هي مصدر السلطة، وهي التي تمارسها بنفسها أو تنتخب من ينوب عنها في ممارستها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الشرعية الديموقراطية تعني أن سلطة الحكّام لا تكون شرعية إلا إذاً استُمدّت من الشعب.

وقد عبّر عن هذه الفكرة أحسن تعبير دستور ١٦ تموز ١٩٧٠ العراقي، حين نصّت مادته الثانية على أن «الشعب مصدر السلطة وشرعيتها». وعليه، فإن الشرعية الديموقراطية تقوم على الاعتقاد بأن السلطة السياسية تجد أساسها، وبالتالي شرعيتها، في إرادة الأفراد. هذا يعني أن السلطة، وحتى المجتمع، يمكن أن يقاما من الإرادة البشرية، وبالذات، من أولئك الذين يخضعون لهذه السلطة. فأصل السلطة السياسية هو في الإرادة الجماعية للأفراد الذين يخضعون لهذه السلطة؛ وأن هذه السلطة تكون شرعية، وبالتالي واجبة الطاعة، لأنها، وفقط لأنها، أقيمت من قبل الجماعة التي تحكمها السلطة. وعليه، فإن فكرة الشرعية الديموقراطية تتضمّن المبدأ الديموقراطي الذي يقوم على أن السلطة تعود إلى الجماعة، أي إلى الشعب. فكل «حكومة» لا تستمدّ سلطتها من الشعب، هي حكومة غير شرعية، أي أن كل سلطة لا تستمدّ شرعيتها من الشعب هي سلطة غير ديموقراطية. وهكذا، من فكرة الشرعية الديموقراطية، نصل إلى الفكرة أو إلى «الإيديولوجية الديموقراطية».

٩ ـ الإيديولوجية الديموقراطية

وإذا كانت الفكرة الديموقراطية قد ظهرت في العصر الوسيط، فإن الإيديولوجية الديموقراطية وجدت صياغتها بفضل الفلسفة السياسية التي سادت في القرن الثامن عشر الأوروبي. وهذه الإيديولوجية تقوم على أساس أن الأفراد، بإرادتهم وبحريتهم، أقاموا السلطة، ولم تفرض عليهم؛ وهم يحتفظون بهذه السلطة لأجل أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم. وتَبَنّي الديموقراطية يحقّق أفضل دولة وأفضل حكومة وأفضل نتائج، لأن الأفراد مؤهّلون تماماً لأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، إذ إن لهم الدراية والإرادة الضرورية لذلك. فالأفراد يعرفون تماماً ما يناسب حاجاتهم ومصالحهم ووسائل تحقيقها. وإذا كان الأفراد يعرفون ما يناسبهم، فهم يريدون تحقيقه، حتى إذا فرض ذلك عليهم أعباءً وتضحيات، لأنه لا يمكن أن ندرك أنهم يريدون إلحاق الأذى بأنفسهم. فما

يهمّ الأفراد هو حسن ممارسة السلطة، وبالتالي لا يمكنهم ممارستها بشكل مُضِرّ ومتعسّف وتسلّطي. والديموقراطية، لكونها تقضي بأن يحكم الأفراد أنفسهم بأنفسهم، فإنها تحقّق معطيين أساسيين في كل مجتمع: الحرية والمساواة. فالحياة الاجتماعية تتطلّب وجود قواعد سلوك تفرضها السلطة على الأفراد. وإذا كان الأمر كذلك، فإن حرية الأفراد يمكن أن يُضحَّى بها من أجل ذلك، أو، في الأقل، فإنها تقلّص أو تضيّق. لكن لا وجود لهذه القيود على الحرية في الديموقراطية، لأن الأفراد هم الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم، وبالتالي هم الذين يضعون قواعد السلوك هذه. فالحكم الذاتي للفرد يتضمّن وضع قواعد سلوك ذاتية. وعليه، فإن كل فرد لن يخضع إلا لنفسه، وبالتالي سيبقى حرّاً رغم التقييدات المفروضة. وبالرغم من أن الفرد يخضع لقواعد معيّنة وبالتالي يخضع لإرادة من أراد القاعدة، فإن الفرد بدوره يفرض إرادته حين يريد القاعدة؛ وبهذا الشكل، تتحقق المساواة في الديموقراطية(1). ويمكن القول إن محور الإيديولوجية الديموقراطية يقوم على فكرة الحرية. والحرية تعني، أولاً، حرية كل فرد، أي أن الفرد يحدّد سلوكه بنفسه؛ وتعني، ثانياً، حرية المجموع، أي أن يحدّد المحكومون بأنفسهم مصيرهم الجماعي(2). وإذا كانت الحرية تعني أن كل فرد في المجتمع يحدّد سلوكه بدون تدخّل أيّ إرغام أو قهر خارجي، وأن تحديد سلوك الجماعة يتوقّف على أعضاء الفئة الاجتماعية، فهذا يعني أن الفرد سيكون حاكماً ومحكوماً في ذات الوقت، بمعنى أن الديموقراطية تنشد تطابق الحكّام والمحكومين. ولكي لا يخضع الفرد إلا لنفسه، فلا بد من وجود حكومة الكل ومن الكل، أي حكومة الكل للكل.

لذلك قيل بأن «الديموقراطية هي حكومة الشعب من قبل الشعب ومن أجل الشعب». وعليه فإن دولة ما تكون ديموقراطية، حين يكون المحكومون فيها حكّاماً في ذات الوقت، أو، على أي حال، عندما يسهم العدد الأكبر من

---

(1) انظر: بونار، القرارات الدستورية لعام ١٩٤٠، المرجع السالف الذكر، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(2) CF.G. Vedel: Hanuel Élementaire de Droit Constitutionnel, Paris, Sirey, 1949, p. 242.

المحكومين مباشرة في ممارسة السلطة[1].

وإذا كانت الديموقراطية «إيديولوجية»، فيتوجب الوقوف، الآن، عند فكرة الإيديولوجية، لتحديد أبعاد الإيديولوجية الديموقراطية. و«الإيديولوجية هي نظام متناسق من الأفكار والمعتقدات يفسّر موقف الإنسان من المجتمع؛ ويؤدي إلى تبنّي طريقة للتصرّف تعكس هذه الأفكار والمعتقدات وتنسجم معها». كما يمكن تعريف الإيديولوجية بأنها «نظام من الآراء، يستند إلى نظام للقيم، يحدّد موقف وتصرّف الأفراد من أهداف مُرادة لتطوير المجتمع، الفئة الاجتماعية أو الفرد».

وعليه يمكن القول، مع الأستاذ بريلو، بأن الإيديولوجية هي تجميع عدد من الأفكار حول فكرة مركزية تكون النواة؛ ويستخلص العقل منها نظاماً معيّناً للتفسير والتطبيق[2].

وعليه، فإن «الفكرة المركزية» في الإيديولوجية الديموقراطية هي الحرية أو الرغبة في تطابق الحكام والمحكومين. فكل شيء ينطلق منها على الصعيد الفكري أو التطبيقي، حالياً أو مستقبلاً.

وفائدة الإيديولوجية تكمن في منهجتها للأفكار، بحيث تسهّل فهمها بالنسبة للذين يسلّمون بها. وتقدّم، بالتالي، نوعاً من الإدراك لعالم متنوّع ومتناقض؛ وفي مرجعيتها التي من شأنها تسهيل إدراك وتفسير مسيرة التاريخ. لذلك، فإن الفرد الذي اختار إيديولوجية معيّنة سيتمكّن، على طريقته الخاصة، من فهم ما يحدث، ويعطي معنى لما يحدث.

لذلك كانت الإيديولوجية عامل شدّ يضمن التواصل بين المؤمنين بها بفضل إعطائهم لغة مشتركة، ومصطلحات معيّنة، وخلق صور وتصورات وأساطير. وكل هذا نجده في «الإيديولوجية الديموقراطية» ماضياً وحاضراً.

ويعاب على الإيديولوجية أنها لا تخلو من النقص والاصطناع والتحزّب.

---

(١) CF.A. Hauriou: Droit Constitutionnel et institutions Politiques, 3éd. Paris, Montchrestien, 1968, p. 292.

(٢) CF. Marced Prélot: Sociologie Politique, Paris, Dalloz, 1973, p. 137.

وإذا كانت الإيديولوجية عامل انسجام بين أنصارها، فإنها، في مقابل ذلك، تقيم حاجزاً من عدم الرغبة في فهم طروحات الآخرين؛ وتصبح، بالتالي، عاملاً للتعصب.

وتجد الإيديولوجية أساسها في التفكير العقلاني الفرنسي للتغيير السياسي. لذلك كانت مبادىء ثورة ١٧٨٩ المثل الصارخ الذي تجسّدت فيه الإيديولوجية الديموقراطية. فلطالما سبقت وهيأت الأفكار والمعتقدات في فرنسا للتطور الاجتماعي والسياسي[١]. وهذا المفهوم العقلاني للإيديولوجية وجد صداه في التغييرات السياسية الكبرى في الغرب. فنظريات «مدرسة قانون الطبيعة والشعوب» أنجبت، كما يلاحظ الأستاذ بريلو، الثورة الإنكليزية في عام ١٦٨٨، والثورة الأميركية في عام ١٧٨٤، والثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩. وعليه، فإن المعتقدات الجديدة تقوّض عقلياً، وتهدم معنوياً المذاهب التي سبقتها؛ وتقيم في أعقاب ذلك مؤسسات جديدة[٢]. وكان هذا شأن المذهب أو الإيديولوجية الديموقراطية التي حكمت كل البناء السياسي والقانوني للدولة.

ثالثاً ــــ بناء الدولة الديموقراطية

١٠ ـ فكرة الدولة

الدولة ليست، في الحقيقة، إلا التمييز بين الحكّام والمحكومين. وبوجود هذا التمييز تظهر الدولة. فبالدولة يراد إما مجموع الحكّام القابضين على السلطة في فئة اجتماعية معينة، وإما هذه الفئة الاجتماعية نفسها التي يتمّ التمييز فيها بين الحكّام والمحكومين.

يقول العميد دكي «هناك دولة، كل مرة يوجد في مجتمع معيّن تمييز سياسي، مهما كان بسيطاً، أو مهما كان معقداً ومتطوراً... فحيث نقرّ في مجموعة معيّنة وجود قوة إرغام، نستطيع أن نقول ويجب أن نقول بوجود دولة... ففي كل

(١) انظر: بريلو، علم الاجتماع السياسي، المرجع السالف الذكر، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.
(٢) انظر: بريلو، علم الاجتماع السياسي، ص ١٣٩.

مجتمع بشري، كبيراً كان أو صغيراً، حيث نرى أفراداً أو مجموعة أفراد يقبضون على قوة إرغام يفرضونها على الآخرين، يجب أن نقول بوجود سلطة، (أي) دولة»[1].

إلا أن ظاهرة التمييز بين الحكّام والمحكومين موجودة في كل الفئات الاجتماعية، إذن كيف نميّز بين هذه الفئات والدولة؟

هل يمكن إطلاق صفة الدولة على أية فئة اجتماعية يوجد فيها أشخاص (قلّوا أم كثروا) يأمرون، وآخرون يطيعون، أم هناك مميزات خاصة بالدولة تنفرد بها عن باقي الفئات الاجتماعية الأخرى؟ في الواقع هناك مميزات خاصة بالدولة تختلف بها عن باقي الفئات الاجتماعية الأخرى.

وقبل أن نتبيّن هذه المميّزات يجب التأكيد أن الفرق بين الدولة والفئات الاجتماعية الأخرى هو فرق في درجة تنظيم السلطة الموجودة في كل من الدولة والفئات الاجتماعية الأخرى، وليس فرقاً في طبيعة هذه السلطة. فالسلطة في الدولة تمتاز بدرجة كبيرة من التعقيد، أو التطوير في التنظيم، لا يمكن وجودها في الفئات الاجتماعية الأخرى. ويتبيّن لنا هذا التطور أو التعقيد في تنظيم السلطة في الجهاز «الحكومي» الذي تسهم فيه جماعات متعددة. ففي الدولة نشهد وجود جماعة من الأشخاص تقوم بوضع القواعد الاجتماعية الملزمة (القوانين الوضعية) للأفراد. وهذه الجماعة هي التي تتمتع وحدها بصفة الحكّام، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، لأنها تضع القواعد القانونية لأعضاء الفئة الاجتماعية؛ وهي بهذا تحكم. ثم بجانب هذه الجماعة التي تقوم بوضع القواعد القانونية، توجد جماعة أخرى (في الغالب أكثر عدداً من الأولى) تقوم بتطبيق أو تنفيذ القواعد القانونية التي يضعها المشرّع. وهذا التطبيق أو التنفيذ للقواعد القانونية يشمل قطاع الإدارة، أي إدارة الخدمات (المرافق) العامة التي يحتاجها الأفراد. لذلك، فإن هذه الجماعة التي تمارس «سلطة» تنفيذ ما وضعه الحكّام (المشرِّع) من قواعد قانونية (بغية إدارة شؤون الأفراد) تسمّى بالسلطة

---

(١) دكي: المطوّل في القانون الدستوري، ج ١، المرجع السالف الذكر، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٧. وقارن: ص ٦٧٠ ـ ٦٧١.

التنفيذية، أو جماعة الإداريين أو الموظفين أو الوكلاء. وهناك جماعة ثالثة تطبّق القواعد القانونية التي يضعها المشرّع، وذلك عند حصول خصومات بين الأفراد؛ كما أنها «تفسّر» القواعد القانونية، وذلك عند حدوث منازعة حول صحّة تطبيق مضمون هذه القواعد. وهذه الجماعة التي «تحكم» في أمور الناس، أو بعبارة أدق، تملك «سلطة» القضاء في المنازعات بين الأفراد، هي ما تسمّى بجماعة القضاة أو «السلطة» القضائية.

نعم إن مثل هذه «السلطات» يمكن أن توجد في فئات اجتماعية أخرى. لكن تنظيمات السلطة في هذه الفئات لا تبلغ الدرجة التي وصل إليها تنظيم السلطة في الدولة حيث التعقيد والتطوير. والدليل على ذلك أن هذه الفئات تحاول أن تستوحي أو تستنسخ ما هو موجود في الدولة، عندما تريد أن تنظّم نفسها. فهي لن تبلغ الكمال ودقّة التنظيم والتطوير الذي بلغته ممارسة السلطة في الدولة.

ولا يتوقف التمييز بين الدولة والفئات الاجتماعية الأخرى (الموجودة على إقليم الدولة) عند هذا الحد. فالدولة تملك أيضاً جهاز ردع وصل إلى درجة كبيرة من التنظيم والنجاعة. فيوجد بتصرّف الدولة جهاز بوليس مهمته منع الإخلال بقواعد السلوك التي يضعها الحكّام، والقبض على كل من يحاول خرق هذه القواعد. حقاً إن بعض الفئات الاجتماعية تملك هذا النوع من الأجهزة الرادعة، إلا أنها تملكها بصورة بدائية، ناقصة وغير منظّمة. في الحقيقة إن الدولة لا تملك هذه الأجهزة الرادعة، إلا لأنها تملك أكبر قوة مادية، أو القوة الكبرى. هذا يعني أنه يوجد بتصرف الدولة قوة بوليس وقوة جيش تستخدمهما عند الحاجة لتنفيذ إرادتها، أو لكي تكون لها، أي للحكّام، الكلمة الأخيرة. وعليه، فإن أية فئة اجتماعية أخرى موجودة على إقليم الدولة لا يمكن أن تملك هذه القوة الكبرى. وفي حالة التصادم بين الدولة وأيّة فئة اجتماعية أخرى، فالكلمة الأخيرة ستكون للدولة، أو، بعبارة أدق، لحكّام الدولة، لأن بتصرّفهم أكبر قوة مادية. وهذه القوة المادية الكبرى لا يمكن أن تملكها أيّة فئة أخرى؛ ولو أمكن ذلك، لأصبح حكّامها حكّاماً للدولة.

وقد عبّر المفكِّر الألماني المعروف رودولف فون اهرنك (١٨١٨ ـ ١٨٩٢) عن هذه الحقيقة، في كتابه «الغاية في القانون Der Zweek im Recht»، أحسن تعبير، حين قال: «ميزة الدولة هي أن تكون سلطة تعلو على كل إرادة توجد على إقليم محدّد. وهذه السلطة تكون ويجب أن تكون، لكي تكون هناك دولة، قوة مادية (Macht)، أي السلطة التي تعلو، في الواقع، على كل سلطة توجد على إقليم معين... فغياب القوة المادية هو الخطيئة المميتة للدولة التي لا غفران لها، تلك التي لا يعفو عنها المجتمع ولن يتحمّلها. فالدولة بدون قوة إرغام مادية هي تناقض في حد ذاته»[1]. فالحكّام في الدولة يقبضون على قوة إرغام كبرى يستطيعون، بالاستناد إليها، تنفيذ إرادتهم. وكون الحكّام يقبضون على قوة إرغام كبرى يعني أن سلطتهم تسود على سلطة جميع «حكّام» الفئات الاجتماعية الأخرى الموجودة على إقليم الدولة، بحيث أنّ هؤلاء «الحكّام» يخضعون لسلطة حكّام الدولة. وهيمنة الدولة، على كل الفئات الاجتماعية الأخرى الموجودة على إقليمها، تتجسد في أن الوجود القانوني لهذه الفئات يتوقّف على إرادة حكّام الدولة، أي أن هذه الفئات لا يمكن أن تمارس سلطاتها ونشاطاتها، بصورة مشروعة، إلا بعد موافقة حكّام الدولة، أي إلا إذا حصلت على اعتراف الدولة بها.

وإذا كانت الدولة تظهر لنا أنها تميّز بين حكّام ومحكومين فإن ذلك يبيّن، إلى حدّ بعيد، جوهر الدولة، ويحدّد **عناصرها**. فوجود الحكّام معناه وجود سلطة يقبض عليها ويمارسها الحكّام. ووجود محكومين معناه وجود أفراد يكوّنون الفئة الاجتماعية أو المجتمع (الشعب)، ويخضعون لسلطة الحكّام. والفئة الاجتماعية، أو المجتمع، بطبيعتها، وفي الأغلب، مستقرّة وتستقرّ على إقليم معيّن. فنشوء الشعوب مرتبط، في الحقيقة، باستقرارها على إقليم معيّن. ومن هنا تأتي أهمية **الإقليم** بالنسبة للدولة، إذ لا يمكن تصوّر وجود دولة بدون وجود إقليم يستقرّ عليه شعبها. ولهذا أيضاً، تكتسب مسألة حدود الدولة أهمية بالغة، لأنها ترسم المجال الذي تمارس ضمنه سلطة الدولة. وعليه، فإن إقليم

(١) ذكره دكي، **المطوّل**، ج ١، ص ٥٤٠.

الدولة يمثّل الإطار الذي تمارس في حدوده سلطة الدولة على كل الأشخاص المقيمين فيه دون استثناء.

١١ ـ مظهرا الدولة

لا شك أن ما قلناه، من أن الدولة هي تمييز بين حكّام ومحكومين، ومن لحظة وجود هذا التمييز توجد الدولة، هو صحيح ويبقى كذلك. إلا أن الذي يهمّنا، لأغراض دراستنا، هو موضوع السلطة التي يقبض عليها الحكّام. وهذه السلطة يجب مواجهتها في تنظيمها وفي ممارستها، في سكونها وفي حركتها. فالدولة سلطة يقبض عليها فرد أو فئة أو أغلبية؛ ويمكن كذلك أن تتعايش هذه العناصر القابضة على السلطة، وعندها، فإن السلطة تنظّم نفسها لكي تمارس، أي أن تنظّم العلاقة بين القابضين على السلطة بغية ممارستها. وطريقة ممارسة السلطة وتحديد العلاقة بين القابضين على السلطة، وبينهم وبين المحكومين، تكوّن النظام السياسي في بلد معيّن وزمن معيّن. فالدولة، بهذا المعنى وبهذا المنظور، هي نظام سياسي، هي سلطة تمارَس بطريقة معيّنة، ووفق صيغ معيّنة.

ولكن هل الدولة نظام سياسي فقط؟ حقيقة إن السلطة يُقبض عليها لكي تمارَس. ولكن ما هو مضمون وغاية هذه الممارسة؟ فالسلطة لا تمارس لأجل أن تمارس، بل لتحقيق غاية أو هدف معيّن. وإذا كانت السلطة يجب أن تمارَس، وهي وُجدت لكي تمارس، فإن الحكام وُجدوا ليمارسوا السلطة التي يقبضون عليها، أي لكي يحكموا. وليس الحكم إلاّ توجيه أوامر ونواهٍ إلى أعضاء الفئة الاجتماعية، إلى المحكومين. فالحكّام يحكمون، في الحقيقة، بما يصدرونه من أوامر ونواهٍ إلى باقي أعضاء الفئة الاجتماعية، أي بما يصدرونه أو يضعونه من قواعد سلوك ملزمة للأفراد في المجتمع، أي بالقانون، أو بعبارة أدق، بالقواعد القانونية. وعليه، فقد أصبح القانون من أنجع وسائل الحكم. فما تضعه الدولة، أي الحكام، من قواعد ملزمة لأعضاء الفئة الاجتماعية، وما تقيمه من قواعد سلوك، أي ما تقيمه من قواعد قانونية، هما خير ضمان لتحقيق إرادة الدولة، أو إرادة الحكام. فبهذه الوسيلة تستطيع «الدولة» أن تؤثّر في

سلوك الأفراد، دون حاجة للجوء إلى قوة الإرغام المادية، إلا عند الضرورة. فهناك، إذن، تلازم مصيريّ، إن صحّ التعبير، بين السلطة والقانون. وإرادة الحكّام، القابضين على السلطة، تلعب دوراً أساسياً في نشأة القانون، أو القواعد القانونية. فليس هناك حياة وديمومة وتطوّر للمجتمع بدون نظام، غايته المحافظة على حياة الجماعة وديمومتها. وهذ النظام المعبَّر عنه بقواعد سلوك لا يمكن أن يوجد تلقائيّاً. فالنظام والمحافظة على حياة المجتمع يتضمّنان الاختيار والمبادرة. لذا نجد حياة الجماعة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً، ومتلازمة مع وجود السلطة ووجود الأفراد الذين يمارسونها، وهم الحكّام. فالأساس هو السلطة. أما القانون، فيضعه الحكّام لتنظيم حياة الجماعة وتطويرها. ولكن للسلطة، أو، بعبارة أدق، للحكّام القابضين على السلطة، رؤى واختياراً وفلسفة. لذلك فإن وضع القواعد القانونية، بمعنى إقامة النظام القانوني، يكون بمثابة ترجمة لرؤى سياسية معيّنة؛ وإن القانون هو اختيار سياسي. فالدولة، إذن، سلطة، والسلطة تضع القانون، فلا دولة بدون سلطة، ولا دولة بدون نظام قانوني.

وإذا كانت ممارسة السلطة تكوّن النظام السياسي للدولة، وإذا كانت نتيجة هذه الممارسة للسلطة إقامة مجموعة من القواعد القانونية، أي نظاماً قانونياً، فلا يمكن عندها أن نرى في الدولة غير نظام سياسي ونظام قانوني. فالدولة، بتعبير آخر، هي سلطة وقانون، أي نظام سياسي ونظام قانوني. فلا يمكن، في الحقيقة، الفصل بين النظام السياسي والنظام القانوني؛ فهما مظهران لحقيقة واحدة: الدولة. فلا دولة بدون نظام سياسي، ولا دولة بدون نظام قانوني. والعلاقة بين النظامين هي علاقة عضوية، وهما طرفا «معادلة الدولة».

١٢ ـ خطة عامة

ولكن، إذا حدّدنا الدولة بهذا الشكل، يبقى الشق الثاني من موضوع دراستها مطروحاً. فنحن لسنا بصدد أية دولة، أي لسنا بصدد أي نظام سياسي أو قانوني، بل نحن بصدد «دولة ديموقراطية»، أي بصدد نظام سياسي ديموقراطي

ونظام قانوني ديموقراطي. ولكي يكون النظام السياسي ديموقراطياً والنظام القانوني ديموقراطياً، يجب تحديد «المعيار» الذي، وفقاً له، نقيّم نظاماً سياسياً ونظاماً قانونياً معيّناً، لكي نستطيع، بالتالي، أن نقول إنهما نظامان ديموقراطيان. لذا فإن **الفكرة الديموقراطية** هي المسألة الأولى، في دراستنا، التي يجب الوقوف عندها والتعمّق فيها وتأصيلها، وذلك في كتاب أول من هذا المؤلّف.

وبعد تحديد «الفكرة الديموقراطية»، يتوجّب تناول **النظام السياسي الديموقراطي**. فالعلاقة وثيقة بين الفكرة الديموقراطية وممارسة السلطة. فقد اقترن تطوّر الفكرة الديموقراطية بتطوّر النظام السياسي في الحقيقة. فنمو الديموقراطية انعكس، بشكل مباشر، على طريقة ممارسة السلطة من قبل الحكّام، وعلى الصيغة التي يمارسون بها هذه السلطة. وعليه، فإنّ دراسة النظام السياسي الديموقراطي تفرض نفسها مباشرة بعد الفكرة الديموقراطية. فالنظام السياسي، لكي يكون ديموقراطياً، يجب أن يماشي المبادىء والمثل التي تتضمّنهما الإيديولوجية الديموقراطية، فيما يتعلق بالسلطة، وبصاحبها وطريقة ممارسته لها. فالتلازم المصيري والتاريخي بين الفكرة الديموقراطية والنظام السياسي يستلزم، منطقياً، تخصيص كتاب ثانٍ لدراسة النظام السياسي الديموقراطي.

وإذا كان توصيف «النظام السياسي الديموقراطي» لا يثير إشكالات كبيرة من حيث المبدأ، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للنظام القانوني. وسبب ذلك يعود، أولاً، إلى الاستقلالية التي تنسب إلى القانون أو النظام القانوني، بحيث أن القاعدة القانونية تؤخذ كمعطى بصرف النظر عن طبيعة أو مواصفات واضعها، أي أن هناك فصلاً، كما يُعتقد، بين السياسة والقانون. أما السبب الثاني، فيعود إلى محدودية «الفكرة الديموقراطية»، إن صح التعبير، أي إلى اقتصار الفكرة، أو الوصف الديموقراطي، على طريقة ممارسة السلطة من قبل الحكّام القابضين عليها، دون سحبها على نتائج هذه الممارسة. لذلك فإن دراسة النظام القانوني الديموقراطي في كتاب ثالث، من هذا المؤلَّف، ستغني، في اعتقادنا،

الفكرة الديموقراطية وتوسّع آفاق إدراكها. فالديموقراطية لا تدرك في ذاتها فحسب، بل أيضاً من خلال تطبيقاتها السياسية والقانونية، أي من خلال مؤسساتها السياسية والقانونية.

وفي ضوء ما تقدم، فإن الخطة التي سنعتمدها في دراسة الدولة الديموقراطية ستكون وفق ما يأتي:

الكتاب الأول: الفكرة الديموقراطية

الكتاب الثاني: النظام السياسي الديموقراطي.

الكتاب الثالث: النظام القانوني الديموقراطي.

الكتاب الأول

الفكرة الديموقراطية

١٣ ـ خطة الكتاب

يقول الأستاذ كلسن في كتابه عن «الديموقراطية» الصادر بالفرنسية عام ١٩٣٢، إن المثل الديموقراطي أصبح من مسلّمات الفكر السياسي منذ ثورة ١٧٨٩ وثورة ١٨٤٨ الفرنسيتين. فحتى الذين يعارضون تحقيق هذا المثل لم يجرؤوا على ذلك، دون أن يقدّموا له فروض الاحترام، أو أن يختبئوا وراء أقنعة من المصطلحات الديموقراطية. ورغم الصراع الطبقي بين البورجوازية والبروليتاريا، فإن الإيديولوجية الليبرالية والإيديولوجية الماركسية متفقتان على ضرورة الشكل الديموقراطي للدولة. فقد هيمن التوجّه الديموقراطي على النفوس بشكل يكاد يكون عاماً في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولكن، لهذا السبب بالضبط، فقدت كلمة ديموقراطية معناها المحدد. فلكي يُستجاب للعادة السياسية، استخدمت هذه الكلمة لكل الأهداف الممكنة، وفي كل المناسبات؛ فأُسيء استخدامها أكثر من أي مفهوم سياسي آخر، فأخذت بذلك معانيَ مختلفة غالباً متناقضة. وقد أوصلتها اللغة السياسية الجارية، التي لا فحوى فكرياً فيها، إلى أن تكون مجرّد جملة متعارف عليها خالية من أيّ معنى[١].

ولعل صعوبة إدراك الفكرة الديموقراطية تكمن أيضاً في طابع «الأسطورة الدينية» الذي اتّخذه المذهب الديموقراطي، كما لاحظ العميد دكي[٢]. وهذا

(١) CF.H. Kelsen: La Démocratie, Sa Nature, Sa Valeur, Paris, Sirey, 1932, pp. IX-X.

(٢) انظر: دكي، المطوّل، ج ١، ص ٥٥٥.

الطابع الديني أو الصوفي للديموقراطية لم يقتصر على فترات مجيئها وازدهارها، بل هو فاعل في وقتنا الحاضر، ربما، أكثر من أي وقت مضى. فالديموقراطية اليوم، كما يقول الأستاذ بوردو، هي، أولاً، فلسفة وطريقة في الحياة ودين، قبل أن تكون نظام حكم. وهذا المعنى الغني يأتيها من واقعها، ومن الفكرة التي يكوّنها الأفراد عنها، حين يضعون فيها أملهم في حياة أفضل. فالفصل بين ما فيها من حقيقة وما فيها من معتقد يؤدّي لا إلى عدم إدراك الديناميكية التي تحرّكها فحسب، بل أيضاً إلى عدم إدراك مؤسساتها الوضعية؛ فهذه لا معنى لها إلا بفضل الصوفية التي تجسدها[١].

لذلك فإنّ تحديد «الفكرة الديموقراطية» يتطلّب، وفق المنهج العلمي، دراسة التطور التاريخي لهذه الفكرة. وهذا يعني أنه يجب، في باب أول، تناول **نشأة الديموقراطية**. فلإدراك أية فكرة، لا بدّ من العودة إلى الجذور؛ وبالتالي، فإن تاريخ الديموقراطية يفرض نفسه أولاً. ونظراً لأهمية إسهام المفكّر جان جاك روسو في بناء الفكرة الحديثة للديموقراطية، فإن هذا الباب سيتناول دراسة الفكرة الديموقراطية قبل روسو، والفكرة الديموقراطية عند روسو.

والديموقراطية، تاريخياً، كانت نضالاً، أو معركة من أجل الحرية. لهذا كانت الديموقراطية في بداياتها الحديثة **ديموقراطية ليبرالية**. لذا سنخصّص لدراستها باباً ثانياً. والإلمام بالديموقراطية الليبرالية يقتضي في المنهج السليم، الوقوف عند «أصول» هذه الديموقراطية، وهي في «الفردية» و«الليبرالية». فلا بد، إذن، من معرفة ما المقصود بالفردية، وما المقصود بالليبرالية، محاولين إلقاء ضوء على الفلسفة الفردية والفلسفة الليبرالية. وإذا كانت الحرية «جوهر» الديموقراطية الليبرالية، فإنه يتوجب، في هذا الباب، الوقوف بتعمق عند فكرة الحرية هذه، وتحديد معناها وأبعادها.

إلا أنه، مع الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر الأوروبي وما نجم عن

(١) CF.G. Burdeau: La Démocratie, Paris, Seuil, 1966, p. 9.

ذلك من تطوّر تقني ونمو اقتصادي، لم يعد، بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية، ذلك التوازن الذي تنادي به الديموقراطية الليبرالية. فالفقر والتبعية الاقتصادية للبعض، ونمو نوع من الإقطاع لصالح من يملك مصادر أو وسائل الإنتاج، جعلت الديموقراطية الليبرالية تنحو منحىً اجتماعياً. وتمت المناداة بضرورة **الديموقراطية الاجتماعية**. فاستكمال المثل الديموقراطي، الذي اقتصر طويلاً على الديموقراطية الليبرالية «السياسية»، لن يتم بعد الآن، إلا بتحقيق الديموقراطية الاجتماعية. لذا، فإن تحديد فكرة الديموقراطية الاجتماعية وبيان سبل وأبعاد تحقيقها، سيخصص لهما باب ثالث.

وقد سادت الديموقراطية الليبرالية قرابة قرن ونصف القرن، حتى أصبحت مرادفاً للديموقراطية ذاتها. إلا أن مفهوماً آخر للديموقراطية، وجد ملامحه عند روسو وطوّره كارل ماركس وتلاميذه، وضع حدّاً لوحدانية المفهوم الديموقراطي، وأحدث **انشقاقاً حقيقياً** في الفكرة الديموقراطية. لذا يجب الوقوف عند **الديموقراطية الماركسية** لنحظى بالصورة الكاملة للمثل الديموقراطي، وتحديد أبعاد ونتائج هذا «الانشقاق الديموقراطي». ولا يمكن التخلي، في الحقيقة، عن عرض أحد مفهومي الديموقراطية دون التخلّي عن الأمانة العلمية في البحث العلمي، وذلك بصرف النظر عن الإيمان بهذا المفهوم، أو ذاك، لهذه الديموقراطية أو تلك. والديموقراطية الماركسية، كالديموقراطية الليبرالية، مدينة لفلسفة معيّنة. لذا يتوجب الوقوف قليلاً عند بعض معطيات هذه الفلسفة. ولا بد، بعد ذلك، من تحديد «فكرة الديموقراطية الماركسية» بالرجوع إلى جذورها التاريخية والتأمل في محاولتها تجاوز التناقض الديموقراطي وتحقيق تطابق الحكّام والمحكومين.

ومثل هذه الديموقراطية، إنْ لم تكن «مطبّقة» في الوقت الحاضر، إلا أنها تمتلك سياقاً منطقياً ونظرة فلسفية؛ وبالتالي تحتاج إلى وقفة تقييم جدّية. وبذلك نختم الباب الرابع والأخير من هذا الكتاب.

وبناءً على ما تقدّم، فإن خطة هذا الكتاب ستكون كالآتي:

الباب الأول: نشأة الديموقراطية

الباب الثاني: الديموقراطية الليبرالية

الباب الثالث: الديموقراطية الاجتماعية

الباب الرابع: الديموقراطية الماركسية

الباب الأول

نشأة الديموقراطية

الفصل الأول
الفكرة الديموقراطية قبل روسو

١٤ ـ تاريخ المشكلة وخطّة

تاريخ الفكرة الديموقراطية تاريخ طويل ومثير. والديموقراطية تستلهم الحرية، والحرية تعني قبل كل شيء حرية الفرد. لذا انصبّت جهود الفكر الإنساني، في هذا الميدان، على إعطاء تفسير للسلطة من شأنه أن يحمي الفرد في حريته الجسدية والفكرية والدينية ضد التحكّم السياسي. فقد كانت المذاهب الديموقراطية، منذ بداياتها، وفي تطوّرها، تهدف إلى إقامة حواجز ضد الطغيان.

والمذاهب الديموقراطية، كما يرى العميد دكي، هي المذاهب التي تُرجع أصل السلطة السياسية إلى الإرادة الجماعية للمجتمع الذي يخضع لهذه السلطة؛ والسلطة السياسية تكون شرعية، لأنها أقيمت من الجماعة التي تحكمها.

إلا أن مشكلة الديموقراطية لم تطرح في الأزمنة القديمة. فلم يتساءل الفلاسفة والمفكّرون السياسيون الإغريق والرومان، عمّا إذا كانت السلطة السياسية شرعية، أو ما هو أصل هذه السلطة؟ فقد تناولوا السلطة كواقعة ضرورية؛ وكتبوا عن الحكومة من الناحية العملية، أو أعطوا التصوّر المثالي للمدينة الفاضلة، كما فعل أفلاطون في كتاب «الجمهورية»[1].

---

(١) انظر: دكي، **المطوّل**، ج ١، ص ٥٧٠ ـ ٥٧٢.

لذلك، فإن الفضل، في طرح المشكلة، ومحاولة حلّها منهجياً، يعود إلى علماء اللاهوت المسيحيين في العصر الوسيط. فقد كان علم اللاهوت، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، «ملجأ الفكر»، وهو الذي تصدّى للسلطة، وطالبها بالسند الذي بمقتضاه تفرض نفسها على الأفراد. ولا شك في أنّ حماية الفرد، باعتبارها «الحقيقة الأولى»، وأنه غاية في ذاته، وأن المجتمع ما وجد إلا ليساعد على تحقيق ذلك، تجد أساسها في الفكر المسيحي. فالمسيحية بتأكيدها أن الفرد صورة اللّه وله «روح» خالدة، قد أكّدت، في الوقت نفسه، القيمة العليا أو المطلقة للفرد؛ وبالتالي، أخضعت المجتمع له. فالمجتمع لا روحَ له؛ وبالتالي فإن سبب وجوده هو في تحقيق سلامة كل عضو من أعضائه، أي «إنقاذ» أرواحهم.

لذلك يجدر بنا، عند البحث عن تاريخ الفكرة الديموقراطية قبل روسو، أن نتناول، أولاً، الفكرة الديموقراطية في الفلسفة المسيحية. إلا أن الفلسفة السياسية، في الأزمنة الحديثة، اتخذت منحى آخر لتبرير الديموقراطية. فقد اتجه الكتّاب والفلاسفة السياسيون إلى تبرير الديموقراطية بأصلها، عن طريق نظرية العقد الاجتماعي. ولذلك يجب أن نتناول، ثانياً، الفكرة الديموقراطية في مدرسة العقد الاجتماعي.

الفرع الأول
الفكرة الديموقراطية في الفلسفة المسيحية

١٥ ـ الفكرة الديموقراطية عند علماء اللاهوت

رأينا، فيما تقدم[١]، أن التفسير الأخير لفكرة «الشرعية التيوقراطية» يتضمّن أن سلطة الحكّام لا تكون شرعية إلا إذا خوّلت لهم من المحكومين، أي أن أعضاء المجتمع هم مصدر السلطة. وهذه هي، في الواقع، الفكرة

(١) انظر: البند رقم ٧ الوارد من قبل.

الديموقراطية. وهذا يبطل الرأي الشائع من أن الفكرة الديموقراطية هي حصيلة تأملات وتفكير فلاسفة القرن الثامن عشر الأوروبي. ربما كانت الديموقراطية، بمحتواها أو بتطلّعاتها العلمانية، وليدة أفكار فلاسفة القرن الثامن عشر؛ لكنها، كفكرة، تقوم على أن السلطة (أو «السيادة» كما يقال) تعود إلى مجموع أفراد المجتمع، فهي تجد أصلها في الفكر الذي سبق القرن الثامن عشر بكثير. فقد برزت هذه الفكرة منذ العصر الوسيط في أوروبا عند علماء اللاهوت الكاثوليك. فهؤلاء، وإن قالوا بأن السلطة في ذاتها تأتي من اللَّه، متّبعين في ذلك قول القديس بولس، إلا أنهم اعتبروا السلطة بشكلها الواقعي، الذي تأخذه في المكان والزمان، من صنع البشر؛ وأنها تأتي من الشعب.

فالقديس توما الإكويني[1]، في «التعليق على أحكام بيير لومبار»، يقول إن في السلطة ثلاثة عناصر: المبدأ، الكيفية، الاستعمال. ومبدأ السلطة يأتي من أن اللَّه خالق كل شيء. أما كيفية واستعمال السلطة، فيأتيان من البشر؛ وإن المصدر البشري للسلطة هو الشعب، الجمهور.

ويؤكّد القديس توما في كتابه الشهير «الكل اللاهوتي La Somme Théologique» أنه «يعود إلى الجمهور بكامله أو إلى البعض الذي يتصرّف بدله، أن يأمر بالخير العام؛ وأنه يعود إلى الجمهور كله، أو إلى شخص عام يرعى كل الجمهور، أن يقيم القوانين».

ومن تقريب هذه النصوص، يظهر بوضوح أن جوهر السلطة، أي السلطة في ذاتها، عند القديس توما، تأتي من اللَّه؛ إلا أن السلطة الفعلية، بأشكالها المتغيّرة، هي من «القانون البشري»، وتأتي من الشعب. فالشعب وحده يستطيع أن ينظّم نفسه، وفق غايته الخاصة به. وهذا هو المذهب الثابت لعلماء اللاهوت الكاثوليك.

فهذا بلارما (١٥٤٢ ـ ١٦٢١) يقول: «لاحظوا أن صاحب السلطة المباشرة

---

(١) عن القديس توما الإكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) ومنطلقاته اللاهوتية، انظر: منذر الشاوي، فلسفة القانون، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٩٤، ص ١١٢ ـ ١١٣.

هو الجمهور. فالسلطة من العناية الإلهية؛ لكن العناية الإلهية لم تعطِ هذه السلطة لأي إنسان بالتحديد، بل أعطتها للجمهور. وبما أن القانون الوضعي قد ألغي، فلا يوجد أي سبب لأن يكون، بين جمهور الأفراد المتساوين، من له الهيمنة دون الآخرين. فالسلطة، إذن، تعود إلى الجمهور. أخيراً فإن المجتمع البشري يجب أن يكون جمهورية متكاملة؛ وله، إذن، السلطة للحفاظ على نفسه، ومعاقبة المخلّين بالسلم».

كذلك قال سواريز (١٥٤٨ ـ ١٦١٧) بأن السلطة تأتي، بشكل غير مباشر، من اللّه، وبشكل مباشر، من الشعب. «فالسلطة بحكم طبيعة الأشياء هي في الجماعة بشكل مباشر. ولكي تُنقَل بصورة شرعية إلى بعض الأشخاص، كأمير حاكم، فإن من الضروري أن يتسلّمها بموافقة الشعب»[1].

١٦ ـ الفكرة الديموقراطية أداة في الصراعات السياسية والدينية

وهذه الأفكار الديموقراطية، أو، بعبارة أدق، «سيادة الشعب» لم تؤكدها كتابات علماء اللاهوت المسيحيين فحسب، بل تم تأكيدها أيضاً في «مجالس الطبقات الثلاث Les Etats Généraux» في فرنسا، في ظل الحكم الملكي. ففي «المجلس» الذي عقد عام ١٣٥٥ ـ ١٣٥٦، تم تأكيد أن السلطة السياسية تأتي من الشعب. وبعد ذلك بقرون، وفي المجلس الذي عقد في مدينة «تُوُر» عام ١٤٨٤، حين كان الملك شارل الثامن قاصراً، عبّر فيليب بوت (١٤٢٨ ـ ١٤٩٤)، في خطبة شهيرة، عن الفكرة الديموقراطية بكل وضوح حين قال: «... ما هي السلطة في فرنسا التي لها الحق في تسيير الشؤون حين يكون الملك غير قادر على الحكم؟ من البديهي أن هذا العبء لا يعود إلى أمير، ولا إلى مجلس أمراء؛ لكنه يعود إلى الشعب، مانح السلطة».

وفي القرن السادس عشر، بلغت الفكرة الديموقراطية أوج تطوّرها، حين أصبحت أداة صراع بين البروتستانت والكاثوليك. ووفق المصالح المرحلية،

(١) انظر: دكي، **المطوّل**، ج ١، ص ٥٥٨ ـ ٥٦٠.

دافع عنها بنفس القناعة الكتّاب البروتستانت والكاثوليك سوية. فقد كان البروتستانت من أنصار الملكية حين كانوا يستظلون بحمايتها؛ إلا أنهم هاجموها بعنف بعد مذبحة «سانت بارتلمي»، في ٢٤ آب ١٥٧٢. عندها، ظهرت مجموعة من الكتابات بوحي بروتستانتي سُمّي كتّابها «المعادون للملكية Monarchomaques»، أكّدت بشدة الأصل الشعبي للسلطة؛ وحدّدت بدقّة شروط العقد بين الشعب والأمير، ونصّت على حق الشعب بإسقاط الأمير الذي يخرق شروط هذا العقد.

وبعد مقتل الملك هنري الثالث (١٥٨٩)، وبغية إسناد وريث العرش الذي كان من أتباعهم، ترك البروتستانت مذهبهم الديموقراطي. إلا أن كتّاب «الرابطة الكاثوليكية» دافعوا بحماس، لا يخلو من المزايدات، عن الديموقراطية، دفاعاً يجد صداه في كتاب القس «بُوشه» حيث يقول: إن كل سلطة تأتي من الشعب. وحين ينصّب الشعب أمراءه فهو لا يفقد سلطته؛ ويستطيع، بل يتوجب عليه عزلهم عن العرش، حين يخرقون شروط العقد[١].

الفرع الثاني

الفكرة الديموقراطية في مدرسة العقد الاجتماعي

أولاً ـ المنطلقات والمواقف الفكرية

١٧ ـ فكرة العقد الاجتماعي

لم تكن فكرة «العقد» غريبة عن التفكير السياسي في أوروبا في الأزمنة الحديثة. فقد نودي، منذ القرن السادس عشر، بأن السلطة تأتي من الشعب؛ وأن هناك عقد خضوع، أو ميثاق خضوع، بين الشعب والأمير. كما ظهرت فكرة «العقد الملزم للجانبين»، وهو عقد بين الشعب والأمير، يفرض التزامات متقابلة على طرفي العقد الذي يمكن أن يفسخ إذا أخلّ أحد الطرفين بالتزاماته.

---

(١) انظر: دكي، **المطوّل**، ج ١، ص ٥٧٣ ـ ٥٧٦.

إلا أن ذلك لم يكن من شأنه التصدّي، بشكل أو بآخر، للحكم المطلق الذي كان سائداً.

والتصدّي للحكم المطلق معناه إظهار القيمة التي يتمتع بها الفرد، أي تأكيد وجوده كفرد، ووجوده في علاقته بالسلطة، أو الدولة. فالمسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظرة إلى الفرد، وإلى وضعه في المجتمع. فإذا كان الفرد «الحقيقة الأولى»، أي أنه غاية في ذاته، وأن المجتمع ما وجد إلا ليساعد على تحقيق هذه الغاية وعلى تطويرها، فقد قيل إن مثل هذا الفرد سيقيم السلطة والمجتمع عن طريق التعاقد مع بقية الأفراد. ووفق هذا المنطلق، فإن الدولة والمجتمع سيكونان مدينين بوجودهما لتعاقد الأفراد. ففكرة العقد، وهنا **العقد الاجتماعي**، اتخذت معنىً آخر يؤكّد سلطة واختيار الأفراد لتحديد مصيرهم السياسي والمدني بإرادتهم المتعاقدة. فالفرد، إذن، هو في بداية وفي نهاية المجتمع «المدني». فهو في البداية، لأن الدولة أقيمت بواسطة عقد أبرم بين مجموع الأفراد. وهو في النهاية، لأن هذا العقد أبرم لمصلحة الأفراد.

ونظرية أو مذهب العقد الاجتماعي، تبنّاها، في القرنين السابع عشر والثامن عشر الأوروبيين، كل الكتّاب السياسيين والقانونيين المناوئين لمذهب الحق الإلهي الذي تجد فيه مؤسسات النظام الملكي شرعيتها. والتصدي للحكم المطلق معناه وجود صراع سياسي واجتماعي واقتصادي بدأ يفرض نفسه بين الطبقات في الحقبة التي سبقت الثورة الفرنسية. وربّما كانت خير أداة، في مثل هذا الصراع، أداة الفكر أو النظرية. بناءً عليه، فإن نظرية العقد الاجتماعي قد طُرحت كرد فعل ضد نظرية الحق الإلهي السائدة في القرن الثامن عشر. من هنا يمكن القول إن مذهب العقد الاجتماعي لم ينشأ من لا شيء، كتجريد فكري، بل نشأ انطلاقاً من المذهب الذي جاء لتنفيذه، وضد الحكم الذي يستمدّ شرعيته منه. لذلك كان من الطبيعي أن توجّه إلى مذهب الحق الإلهي أسهم نقد أنصار مذهب العقد الاجتماعي. ولكن لنرَ، قبل ذلك، أهم معطيات مذهب الحق الإلهي.

١٨ ـ مذهب الحق الإلهي

إن أفكار مذهب الحق الإلهي طُرحت، منذ العصر الوسيط، من تلامذة القديس أوغسطين، ومنها استوحى لوثر؛ ووجدت تعبيرها الكامل عند بوسيوه (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤)، المنظِّر الأول للحكم الملكي المطلق في فرنسا.

ومذهب الحق الإلهي هو، في الأساس، تطوير لمقولة شهيرة للقديس بولس مفادها أنّ: كل سلطة تأتي من اللَّه، أو لا سلطة إلا تلك التي تأتي من اللَّه. وهذه المرجعية حدّدت الموقف التقليدي للكنيسة الكاثوليكية من السلطة. إلاّ أنه يجب ألاّ يفهم من ذلك أن هذا المذهب يريد إقامة دولة لاهوتية، بمعنى أنه لا ينشد مزج السلطة السياسية بالسلطة الدينية. فقد بقي التمييز بين الدولة والكنيسة معروفاً حتى في العصر الوسيط. وبقيت مملكة اللَّه متميّزة عن مملكة قيصر. فما يبغيه هذا المذهب، في الحقيقة، هو إسباغ الشرعية على السلطة السياسية، مهما كان الشكل الذي تتّخذه، سواء أكانت سلطة ديموقراطية أم أرستقراطية أم ملكية، وفقاً لتقسيم أرسطو الثلاثي. فالسلطة تكون شرعية، لمجرد أنها موجودة، لأنها من اللَّه. فهذا المذهب يسبغ الشرعية على السلطة، لمجرد أنها واقعة موجودة. فالقديس بولس يؤكد أن كل سلطة من اللَّه، أي أن كل سلطة مهما كانت تكون شرعية، شرط أن تكون قائمة. فهناك إذن تبرير للسلطة القائمة، أي السلطة التي توجد منذ زمن، والتي تفرض نفسها في الواقع، والتي لا يمكن أن تُعارَض من أولئك الذين تحكمهم.

بناءً عليه، فإن كل سلطة قائمة يجب أن تعتبر سلطة شرعية، وبالتالي، يخضع لها المواطنون. فهذا المذهب لا يبغي شيئاً آخر غير توجيه المواطنين بإطاعة السلطة القائمة[١].

إن هذا التفسير لمذهب «الحق الإلهي» يدعمه ما جاء في رسالة القديس بولس الثالثة عشرة إلى الرومان، فقد قال: «كل نفس يجب أن تخضع للسلطات

(١) انظر البند رقم ٦ الوارد من قبل.

العليا، لأنه لا سلطة غير تلك التي تأتي من الله. وتلك التي توجد فقد أقيمت من قبله. وعليه من يقاوم السلطة، فهو يقاوم أمر اللّه، وأولئك الذين يقاومون يجلبون على أنفسهم الإدانة. فمن الضروري الخضوع ليس فقط خوفاً من العقاب، بل أيضاً بإلزام الضمير».

وهذا القول يتضمّن، ومعه كل مذهب الحق الإلهي، فكرتين أساسيتين. الفكرة الأولى هي أن السلطة، من لحظة وجودها، قد أريدت من اللّه، فهي توجد في هذا العالم، واللّه هو خالق العالم، وهو أيضاً خالق هذه السلطة. ومجرّد وجود سلطة سياسية، دليل على موافقة الله عليها، لأن الله قادر على كل شيء، فلا شيء يمكن أن يوجد خلافاً لإرادته.

وهذا يعني إسباغ الشرعية على السلطة أو الدولة، وإعطاءها صفة مقدّسة، لأنها متوافقة، في وجودها، مع الإرادة الإلهية. والفكرة الثانية هي أن الصفة المقدسة للدولة تضمن لها دعم الكنيسة. فالدين أو القانون الديني يفرض على المواطنين طاعة الدولة. وهذا ما قاله القديس بولس: «من الضروري الخضوع للدولة، ليس فقط خوفاً من العقاب، بل أيضاً لإلزام الضمير، أي بإلزام معنوي، أي إلزام ديني بالنسبة للكنيسة»[1].

لذلك، فإن «دولة الحق الإلهي» هي، في منطقها ومنطلقها، دولة تستند إلى الكنيسة لتستمد شرعيتها، مما يفرضه القانون، أو الأمر الديني، على المؤمنين من طاعة للسلطة القائمة. وهذا التفسير كان دائماً الاتجاه الرسمي للكنيسة الكاثوليكية، في الأقل، حتى الربع الأول من القرن العشرين. يقول البابا بنوا الخامس عشر، في رسالته إلى الكاردينال منديس (بطريرك لشبونة) في ١٨ كانون الأول ١٩١٩، إنه «يعود للكنيسة أن تطلب من المؤمنين الطاعة للسلطة القائمة. وقد أبان ذلك بشكل واضح سلفنا ليون الثالث عشر مؤكّداً أن المسيحي ملزم بأن يخضع. . . للسلطة القائمة فعلاً». وقد قال الباب ليون الثالث عشر «عندما توجد في بلد سلطة قائمة وفاعلة، فإن المصلحة العامة تجد نفسها مرتبطة بهذه

(١) CF.R. Capitant, Écrits Constitutionnels, Paris, Éditions du CNRS, 1982, pp. 24-25.

السلطة؛ ويجب لهذا السبب قبولها كما هي. ولهذا السبب وبهذا المعنى، قلنا للفرنسيين الكاثوليك: اقبلوا الجمهورية، احترموها واخضعوا لها، لأنها تمثّل سلطة اللّه نفسها»[1].

١٩ ـ أبعاد مذهب الحق الإلهي

هذا هو، في الواقع، جوهر مذهب الحق الإلهي الذي ساد طوال القرن السابع عشر الأوروبي الذي عرضه باقتدار بوسيوه في كتابه «السياسة مستمدة من الكتاب المقدس».

ومنه يظهر، أولاً، أنه لا يحقّ للفرد أن يحكم على الدولة، لأنه مفروض عليه قبولها كواقعة فيها قدسية. فخضوع الأفراد للسلطة الشرعية ليس سببه أن هذه السلطة أقوى من سلطتهم، بل لأنها إظهار للإرادة الإلهية. وهذا ما يناقض بوضوح الاتجاه الفردي الذي تكفّل بالتعبير عنه مذهب العقد الاجتماعي.

والحقيقة الثانية، التي تظهر من طروحات مذهب الحق الإلهي، هي أن الديموقراطية ما وجدت نضوجها وتفتّحها إلا في ظلّ الاتجاه العلماني الذي ساد في القرن الثامن عشر الأوروبي. فالديموقراطية قد لا تقوم في تعريفها على أن السلطة، أو «السيادة»، تعود إلى مجموع الأفراد في المجتمع، بقدر ما هي تقوم على نظرة إلى الفرد وحريته ودوره في إقامة الدولة: لذا فإن مدرسة العقد الاجتماعي، التي أدخلت، لأول مرة في تاريخ الفكر السياسي، المفهوم الفردي للدولة، قد تبنّت موقفاً معارضاً لمذهب الحق الإلهي، تجلّى عند أنصار القانون الطبيعي.

٢٠ ـ معارضة أنصار القانون الطبيعي لمذهب الحق الإلهي

يعتبر تيار «مدرسة قانون الطبيعة والشعوب» من التيارات المهمة في مدرسة العقد الاجتماعي. فأنصار القانون الطبيعي، وخاصة كروسيوس في كتابه «في

---

(١) انظر: دكي، المطوّل، ج ١، ص ٥٦٩ ـ ٥٧٠.

قانون الحرب والسلم» وبفاندروف في كتابه «في قانون الطبيعة والشعوب»[1]، صاغوا فكرة العقد الاجتماعي كمذهب قانوني متكامل، بعد أن عمّقوا فكرة العقد. وقد تصدّت هذه المدرسة، بشكل مباشر، لمذهب الحق الإلهي؛ وقدّمت الطروحات المناهضة لهذا المذهب، مؤكّدة بذلك المفهوم الفردي للدولة، بمعنى أن الفرد يقيم السلطة أو الدولة.

فمدرسة قانون الطبيعة والشعوب ترفض إسباغ الشرعية على السلطة القائمة أو السلطة الفعلية، كما يفعل مذهب الحق الإلهي. فشرعية السلطة، في نظرها، يعود تقديرها للأفراد. لذلك، فهي تؤكّد «حقوق العقل البشري»، أي حقوق الأفراد أو الشعوب في أن يحكموا على الأنظمة السياسية، وبالتالي فإن الشرعية تُمنَح أو لا تُمنَح، في ضوء عدالة السلطة، في تركيبتها، وفي تصرفاتها.

وإذا كانت الشعوب تملك «حق تقدير» شرعية السلطة من عدمها، فيترتّب على ذلك أن لها «الحق» أيضاً في تغيير النظم السياسية في ضوء عدالتها وفائدتها. فالفكرة الأساسية إذن التي جاءت في هذه المدرسة هي أن النظم السياسية لها صفة الاصطناع لا الخلود؛ وبالتالي فإنها يجب أن تقام لمصلحة الأفراد، وانطلاقاً من حاجاتهم. وهذا ما يعبّر عنه جريو (١٦٣٧ ـ ١٧١٣)، حين قال «الشعوب تصنع الملوك وتمنحهم السلطات». وهذا ما يخالف تماماً أطروحة مذهب الحق الإلهي التي تقول بأن الملوك يستمدون سلطتهم من الله، وعلى الأفراد أن ينحنوا أمام قدسية هذه السلطة.

وإذا كانت الشعوب تصنع الملوك وتمنحهم سلطاتهم، فهذا يعني أن الشعب هو صاحب السيادة؛ وفي هذا تأكيد لمبدأ السيادة الشعبية. يقول الأستاذ ديراته «إن السلطة المدنية، أي السلطة السياسية أو السيادة، بالنسبة لكروسيوس وبفاندروف، وكل المنتمين إلى مدرسة القانون الطبيعي، هي مؤسسة بشرية. فالدولة تفقد صفتها الإلهية؛ ولا تطلب بعد الآن خضوع الأفراد للإلزام الديني،

(١) حول مذهب كروسيوس و«مدرسة قانون الطبيعة والشعوب»، انظر: منذر الشاوي، **فلسفة القانون**، المرجع السالف الذكر، ص ١١٦ وما بعدها.

بل تطلب فقط موافقتهم الطوعية المبنيّة على العقل». وإذا كانت الشعوب تقيم الدول، فإن لها أيضاً تبديلها، الأمر الذي يمنح الأفراد والشعوب، وفق هذا المنطق، حق مقاومة الدولة وإطاحتها، حين تصبح غير عادلة، وضارة.

وهذه النتيجة المنطقية لا يُسلّم بها أنصار مذهب الحق الإلهي، لأنهم يطلبون الخضوع المطلق للأفراد ولا يسلّمون بحق المقاومة، إلا إذا خرق الحاكم أمراً دينياً، لأنه، عند ذلك، يضع رعاياه في تناقض مع الطاعة الواجبة لأوامر الله. وما عدا ذلك، فإن طاعة الأفراد المطلقة هي الواجبة، وهذا ما ينادي به بشكل واضح بوسيوه. لذا فإن تقييد سلطة الحكّام تجد أساسها في واجبات الحاكم تجاه الله، وليس في حقوق الأفراد. ففي العلاقة بين الدولة والفرد، يطلب مذهب الحق الإلهي الخضوع الكامل من الأفراد للدولة، إلا إذا كان من شأن هذا الخضوع أن يرغم الفرد على ارتكاب خطيئة كبيرة. بعكس ذلك، فإن مدرسة القانون الطبيعي تؤكّد أنّه، من اللحظة التي لا تقوم الدولة بوظيفتها أو تخلّ بالشروط المفروضة عليها، فإنها تفقد «حق» الطاعة. يقول الأستاذ كابيتان «إن مدرسة القانون الطبيعي هي فردية النزعة بكل معنى الكلمة. فعندما تتكلم عن الشعب، فهي تشير إلى مجموع الأفراد. فالفرد كفرد له الحقّ في أن يقدّر الأنظمة. والفرد الذي له الحق بأن يقيم الدولة له الحق في أن يغيّرها».

فالدولة في منظور مذهب القانون الطبيعي هي من صنع الأفراد فقط، وغايتها خدمة الفرد. فالفرد هو صاحب السيادة، وإرادته تقيم الدولة، ومصلحته هي التي تحدّد أهداف الدولة وسلطاتها[1].

٢١ ـ تصوّر حالة الطبيعة

السؤال الكبير الذي شغل الإنسان في كل وقت هو: لماذا وجد المجتمع أو الدولة؟ وكيف نبرّر السلطة التي يمارسها الحكّام على الأفراد، أي متى تكون السلطة شرعية، وبالتالي واجبة الطاعة؟

(١) انظر: رينيه كابيتان، كتابات دستورية، المرجع السالف الذكر، ص ٢٧ ـ ٢٨.

وهذا السؤال الذي يقودنا إلى البحث عن أصل السلطة، كان من الاهتمامات الرئيسة، إن لم يكن الاهتمام الأساس، لمدرسة العقد الاجتماعي، بل ربما كان سبب وجودها.

ومدرسة العقد الاجتماعي، عندما طرحت مسألة أصل السلطة لتسبغ عليها الشرعية، قالت بأن أساس هذه السلطة هو في موافقة أو رضاء الأفراد. فإقامة السلطة، وبالتالي المجتمع، لا يمكن أن يتم دون موافقة الأفراد. وهذه الموافقة تجد أساسها، أو التعبير عنها، في اتفاق أو ميثاق، هو العقد الاجتماعي. فالعقد الاجتماعي، إذن، هو سبب إقامة المجتمع والسلطة. والسلطة تكون شرعية، لأنها أقيمت بموافقة أو رضاء الأفراد عن طريق العقد الاجتماعي. وهذا التبرير لشرعية السلطة نجده عند كل التيارات الفكرية، التي تنتمي إلى مدرسة العقد الاجتماعي. فالكلّ متّفق على أن ولادة المجتمع تمّت عن طريق اتفاق أُبرم برضاء الأفراد، أي عن طريق عقد، هو العقد الاجتماعي. لكن ما هو مبرر هذا العقد الاجتماعي؟ أي لماذا تمّ اللجوء إلى العقد الاجتماعي لإقامة المجتمع أو الحالة المدنية؟ ولكي يكون هناك تبرير منطقي لضرورة إقامة المجتمع المدني، عن طريق العقد الاجتماعي، كان لا بد من افتراض وجود حالة للأفراد تسبق الحالة المدنية، أو حالة المجتمع. وهذه الحالة هي «حالة الطبيعة» التي تتفق مدرسة العقد الاجتماعي على «وجودها»، أو، بعبارة أدق، على افتراضها. فالأفراد، قبل أن يلتئموا في مجتمع وتحت سلطة عامة، عاشوا في «حالة الطبيعة» بعيداً عن كل سلطة، وعن كل رابطة اجتماعية.

وعليه، فإن أحد المرتكزات الأساسية لمدرسة العقد الاجتماعي، إن لم يكن المنطلق الأساس؛ هو «حالة الطبيعة L'état de Nature». وحالة الطبيعة هي الحالة التي يوجد عليها الأفراد قبل العقد الاجتماعي، أي قبل إقامة الدولة. فهي، بمعنى من المعاني، «مجتمع» غير منظَّم، أي في حالة فوضى. وفي مقابل حالة الطبيعة، توجد «الحالة المدنية L'état Civil»، وهي المجتمع المنظَّم سياسياً. ويفترض أن حالة الطبيعة سبقت زمنياً الحالة المدنية. إلا أن هذا التسلسل التاريخي ليس ضرورياً بالنسبة لأنصار مدرسة العقد الاجتماعي.

فكتّاب هذه المدرسة لا يجهدون أنفسهم في البحث التاريخي عن حالة الطبيعة.

بيد أن ما يهمّ أنصار مدرسة العقد الاجتماعي هو حسم السؤال الآتي: أيسود نظام طبيعي في حالة الطبيعة، أم أن الذي يسود فيها هو فقدان النظام، أو الفوضى؟ وللسؤال وللإجابة عنه، أهمية بالغة، ليس فقط من ناحية البناء المنطقي لنظرية العقد الاجتماعي، بل كذلك من ناحية تحديد الموقف من الفرد والمجتمع والسلطة.

فإذا قلنا بأن حالة الطبيعة تتضمّن «نظاماً طبيعياً»، أي أن المجتمع في حالته البدائية له قوى تنظّمه وتحدّد انضباطه، نكون قد أسبغنا الشرعية على السلطة الفعلية، دون أن يكون لرأي أو إرادة الأفراد دور في ذلك. ولذلك، نجد أنصار هذه الأطروحة من بين أنصار مذهب الحق الإلهي، وأنصار الحكم الملكي المطلق. وهذه الأطروحة، التي شاعت في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر الأوروبيين، كانت تبغي إقامة المجتمع المدني (الدولة) على صورة المجتمع الطبيعي الذي يجد مثله في العائلة. فالعائلة، كما يقولون، هي مجتمع طبيعي يوجد منذ ولادة الطفل الذي يخضع، منذ ذلك الحين، لسلطة الأب. وهذا الخضوع لا يكون نتيجة تصرّف إرادي من الطفل، أو حتى من الأب، بل بفضل غريزة، أي بفعل الطبيعة ذاتها التي توحي إلى الأب بعاطفة الحماية التي هي ضرورية لحفظ حياة الطفل. وبناء عليه، فإن العائلة ستكون نموذج المجتمع الطبيعي. وانطلاقاً من ذلك، يذهب البعض إلى أن الأمر كذلك بالنسبة للمجتمع بالمعنى الواسع، أي بالنسبة للمجتمع السياسي. فكلما أوغلنا في الماضي، رأينا الأفراد يعيشون دائماً في مجتمع. وقد قال أرسطو بأن الإنسان حيوان سياسي، أي هو كائن مدفوع بطبيعته نحو المجتمع، بمعنى أنه اجتماعيّ بطبعه. لذلك، فإن الأفراد كان لهم دائماً زعماء، وإن الشعور، الذي يدفع الفرد لأن يحتمي بسلطة زعيم، هو من ذات الطبيعة والضرورة التي تدفع الطفل لأن يحتمي بسلطة الأب. وعليه، فقد سادت، في تلك الفترة، نظرية مفادها أن السلطة السياسية هي كالسلطة الأبوية؛ وبالتالي، فإن المجتمعات البشرية هي

مجتمعات طبيعية، بعكس ما ترى مدرسة القانون الطبيعي من أنها مجتمعات اتفاقية مصطنعة. لذا، فإن أنصار هذه النظرية هم، بصورة عامة، من دعاة مذهب الحق الإلهي. فرغم أن مذهب الحق الإلهي لا يميل إلى تفضيل شكل سياسي محدّد، بقدر ما يطلب من الأفراد الخضوع للسلطة القائمة، ملكية كانت أو أرستقراطية أو ديموقراطية، إلا أن السلطة القائمة في تلك الحقبة كانت، في الأغلب، سلطة ملكية. لذا فإن مذهب الحق الإلهي يخدم، في آخر المطاف، النظام الملكي. كما وظّفت فكرة السلطة الأبوية لصالح النظام الملكي؛ فقد اعتبر الملك «أباً» لرعاياه، والعائلة ذاتها، التي تخضع لسلطة الأب، مجتمعاً ملكياً. فالملكية، إذن، غدت، سواء على الصعيد السياسي أم على الصعيد العائلي، النموذج الطبيعي للمجتمع. لذلك لا نستغرب إن رأينا الممثل البارز لهذا الاتجاه في فرنسا هو بوسيوه، مُنظِّر الحق الإلهي، والملكية المطلقة في الوقت نفسه.

إلا أن هذه الطروحات لا يمكن أن تُسلِّم بها مدرسة العقد الاجتماعي، لأنها تلغي دور الفرد وإرادته في إقامة السلطة والمجتمع. فقد ردَّ أنصار هذه المدرسة قائلين: إن المجتمع العائلي ليس بمجتمع طبيعي، بل يقوم، بشكل أو بآخر، على الرضاء. فقال بفاندروف (١٦٣٢ ـ ١٦٩٤) إن هذا الرضاء يكون ضمنياً حين يكون الأبناء صغاراً، وصريحاً بالنسبة للأبناء الكبار. أما روسو، فقد اعتبر العائلة مجتمعاً طبيعياً خلال فترة صغر الأبناء. ولكن، حين يكبر الأبناء، تفقد العائلة صفتها الطبيعية؛ فهي إمّا أن تنحلّ، وإمّا أن تبقى مؤسسة قانونية تعترف الدولة بها؛ وبالتالي، فإنها تقوم على الرضاء، لأن الدولة، بمجملها، ينجبها العقد الاجتماعي، أي رضاء الأفراد. وإذا تركنا جانباً هذه الحجج التي لا تخلو من حذلقة، فإننا نعتقد أن الرد الأساس على الطروحات السالفة الذكر ينصب، بالدرجة الأولى، على نقد نظرية أرسطو من أن الإنسان حيوان سياسيّ، وعلى مسألة النظام في حالة الطبيعة. فقد تصدّى هوبز، في كتابه السياسي الأول «في المواطن DE CIVE»، لمقولة أرسطو قائلاً إنه لا يمكن التسليم بها، لأن المجتمع لا يقوم على الغريزة، بل على قرار عقلاني

للأفراد. «فهذه المقولة رغم أنها شائعة، فهي مغلوطة. ومردّ الخطأ هو في النظرة السطحية للطبيعة البشرية. فنحن لا نبحث عن رفقاء بدافع غريزة طبيعية، بل بدافع الاعتبار والنفع، اللذين يعودان علينا». ويواصل هوبز تقديم حججه؛ فيقارن بين المجتمعات البشرية ومجتمعات الحشرات، قائلاً إن أرسطو يضع، ضمن الحيوانات السياسية ذات الطبيعة الاجتماعية، الأفراد والنمل والنحل. إلا أن هذا التماثل مرفوض. فالإنسان، على نقيض الحشرة، هو حيوان غير اجتماعي؛ لكنه عاقل. من هنا ينتج أن المجتمع البشري، على خلاف الخلية، لا يقوم على الغريزة، بل على الالتزامات العقدية بين الأفراد التي تضمنها السلطة السياسية. فالمجتمع ليس طبيعياً، إلا بقدر ما يدفع العقل الإنسان، وهو معطى طبيعي، للبحث عن رفقة أمثاله، ولأن يبرم معهم ميثاقاً اجتماعياً. فالنظام، بالنسبة لمدرسة العقد الاجتماعي، لا يمكن أن يولد إلا من هذا العقد، وليس من الطبيعة وحدها. وحيث أن الإنسان ليس بحيوان اجتماعي تحكمه الغريزة، بل هو كائن عقلاني يتمتّع بالحرية، فإن الأفراد، في حالة الطبيعة، لهم حريتهم واستقلالهم الطبيعيان. لكن، لافتقاد الدولة التي تفرض سلطتها على الكل، فإن هذه الحريات المتنافسة ستصطدم، ولا يوجد حكم يفصل بينها وينظّم حدودها. ولما كان كل واحد لا يخضع لأي «قانون أعلى»، فإنه يدعي بالحقّ في كل شيء. وهذا «الحق» للكل، على كل شيء، يؤدّي بالضرورة إلى صراع دائم وعام.

ومضارّ حالة الطبيعة دفعت الإنسان، وبفضل عقله ومصلحته الواضحة، إلى أن يضع حدّاً لها، وذلك بإقامة الحالة المدنية، أي الدولة. فالدولة وحدها قادرة على أن تضمن أمن الفرد، وتحقّق النظام في المجتمع. فعقل الإنسان، وليس طبيعته، هو الذي دفعه إلى إقامة الدولة. إلا أنه، بالعقد الاجتماعي، يخرج الإنسان من حالة الطبيعة ليدخل في الحالة المدنية ويقيم الدولة. فالدولة ستقوم، إذن، على **اتفاقات**، أي على تصرّفات إرادية للأفراد. فالأفراد، أنفسهم، هم الذين يبرمون الميثاق الاجتماعي؛ وبالتالي، فإن نظرية العقد الاجتماعي ليست شيئاً آخر، في الواقع، غير التعبير عن الفردية التي تنادي بأن

سلطة الدولة على الفرد لا تكون صحيحة إلا برضاه[1].

٢٢ ـ التيارات الفكرية في مدرسة العقد الاجتماعي

لا خلاف على أن أنصار مدرسة العقد الاجتماعي يجمعون على أن الأفراد يقيمون الدولة بموافقتهم، عن طريق العقد الاجتماعي. وإذا كان الأمر كذلك، فإن السلطة أو السيادة، كما يقال، تعود للأفراد، فهم أصحاب السلطة أو السيادة. لكن ما طبيعة هذه الدولة التي يقيمها الأفراد عن طريق العقد الاجتماعي؟ وبتعبير آخر، ما مضمون العقد الاجتماعي الذي أبرمه الأفراد فيما بينهم؟ عن هذا السؤال المهمّ، قدّمت ثلاثة أجوبة أساسية شكّلت، في حقيقتها، ثلاثة تيارات فكرية، أو مذاهب، ضمن مدرسة العقد الاجتماعي.

والجواب الأول قدّمه هوبز قائلاً: يجب أن يتنازل الأفراد، في العقد الاجتماعي، عن كل حقوقهم، بدون أي تحفّظ، إلى الحاكم، الأمر الذي ستكون معه سلطات هذا الأخير مطلقة، أو بلا حدود.

والجواب الثاني قدّمه لوك قائلاً: نعم إن هناك تفويضاً للسيادة؛ لكن هذا التفويض يجب أن يكون محدّداً بشروط يتضمّنها العقد الاجتماعي.

والجواب الثالث قدّمه روسو فقال: لا تفويض للسيادة؛ فالأفراد يجب أن يمارسوا السيادة بأنفسهم، وفق الأشكال أو الصيغ المحددة في العقد الاجتماعي.

بناء عليه، فإن الموقف من «تفويض» السيادة الشعبية، الذي شغل القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر الأوروبيين، أدى إلى نشوء ثلاثة مذاهب أساسية يقودها كل من هوبز، ولوك، وروسو.

ونظراً لأهمية هذه المذاهب في فهم نظرية العقد الاجتماعي، وبالتالي في إدراك نشأة الديموقراطية أو التصور الديموقراطي، فإننا سنعرض، على التوالي،

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٣٠ ـ ٣١، وص ٣٤.

مذهب هوبز ومذهب لوك. أما مذهب روسو، فسيعرض ضمن الفصل التالي المخصّص لدراسة الفكرة الديموقراطية عند روسو.

ثانياً ـ مذهب هوبز

٢٣ ـ الإنسان والمفكّر

إذا كان لظروف نشأة المفكّر أو الفيلسوف من تأثير خفيّ في أفكاره ومواقفه الفكرية، وحتى في إدراكها وتحديد أبعادها، فإن ذلك يبدو واضحاً في حياة توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩).

ففي ظروف كان يخشى فيها الإنكليز غزو الملك الإسباني فيليب الثاني، ولد، قبل الأوان، هوبز. ولهذه الظروف، يعزو هوبز «طبيعته المذعورة» حيث قال: «أنا والخوف توأمان». ويكون قدره أن يعيش، وهو الذي أحب الراحة والسلم، فترة ملؤها الأشباح والبشر المخيفون.

ومنذ شبابه، كره هوبز الفكر الوسيط والمناقشات السياسية ـ الدينية، المحتدمة آنذاك في الجامعة، حول الملكية وتفسير الإنجيل وحقوق الضمير. فكل ذلك، في نظره، يضعف إنكلترا، ويقوّض أساس السلطة، ويعدّ للحرب الأهلية.

ولم تعرف إنكلترا غير الهزّات، منذ أن تخلّت عائلة تيدور عن الحكم إلى عائلة ستيورات. فقد مزّقتها الخلافات الدينية، خاصة بين البروتستانت والكاثوليك، مما زاد في حدة والتهاب الميول السياسية. وفي عام ١٦٤٢، بدأ الصراع المسلّح بين شارل الأول والبرلمان؛ وانتهى بانتصار جيش كرومويل وإعدام الملك، عام ١٦٤٩. وما إن أحسّ هوبز بدنو الحرب الأهلية، حتى انتابه الرعب؛ فترك إنكلترا عام ١٦٤٠، هارباً إلى باريس. وفي منفاه الاختياري، الذي دام إحدى عشرة سنة، نشر هوبز كتابه «في المواطن» الذي تضمّن جوهر مذهبه السياسي. وفي تلك الحقبة أيضاً، بدأ بإعداد كتاب «التنّين L'éviathan». وفي عام ١٦٥١، صدر هذا الكتاب في لندن، بعد أن

أصبحت إنكلترا جمهورية (كومنويلث) يحكمها كرومويل. والمؤلَّف خلاصة لتفكير هوبز ومصانعة غريبة بين عقل جبّار وقلب ملؤه الخوف. وقد وصف الشرّاح هذا الكتاب بأنه «كنز الحكمة الأخلاقية والسياسية... وواحد من أكبر المؤلفات، إن لم يكن الرائعة الوحيدة في الفلسفة السياسية التي كُتبت بالإنكليزية»[1].

٢٤ ـ إلغاء حالة الطبيعة

ينطلق هوبز من تحليل لطبيعة الإنسان، في ضوء رؤية فلسفية معيّنة، فيقول: كل شيء في البداية حركة، والإنسان هو ميكانيكية. وفي الإنسان إرادة قوة لا تقاوم، مستمرة حتى الموت. والإنسان يتميّز من الحيوان بالعقل الذي هو حساب، وكذلك برغبة المعرفة، وبالدين الذي مردّه الرغبة في معرفة سبب الأسباب، والقلق من المستقبل، والخوف من المجهول. والإنسان، بهذا التكوين، لا يعيش وحده، بل مع أمثاله الذين يحملون ذات الصفات. بناءً عليه، فإن لكل إنسان مثيله ومنافسه؛ وبالتالي، فإن إرادة القوة تدفعه، أيضاً، بكل أشكالها. فكل فرد، إذن، مساوٍ للفرد الآخر. والمساواة بين الأفراد تعني أن كل واحد يريد أن يحقّق أهدافه، وأن يحطّم أو يُخضِع الآخر. فالمنافسة، وعدم الثقة المتبادلة، والرغبة الجامحة في المجد والشهرة، تكون نتيجتها الحرب الدائمة لكل واحد ضد كل واحد، للكل ضد الكل. والإنسان، عندها، سيكون ذئباً بالنسبة للإنسان homo homini lupus. ومثل هذه الحرب ستكون عائقاً لكل بناء ولكل حراثة ولكل راحة ولكل علم وأدب ولكل ملكية، وباختصار، لكل مجتمع. والأفظع من ذلك أنها تؤدّي إلى الخوف الدائم من الموت العنيف. وهذا هو الوضع البائس للإنسان في حالة الطبيعة[2].

(١) CF. Jean-Jacques Chevallier, Les Grandes Oeuvres Politiques de Machiavel à Nos Jours, Paris, Armand Colin, 1952, pp. 52-55.

(٢) انظر: جان جاك شفاليه، **المؤلفات السياسية الكبرى من ميكيافلّي إلى اليوم**، المرجع السالف الذكر، ص ٥٦ ـ ٥٧.

٢٥ ـ أفضلية الحالة المدنية

بناءً عليه، فإن ما يميّز حالة الطبيعة هو أن كلّ إنسان قاضٍ نفسه، أي أن كل واحد يحتفظ بحق السيف الخاص، كما يقول هوبز. فلا بد، إذن، من إلغاء «حقّ السيف» هذا. ولا يتم ذلك، إلا حين يعود مثل هذا الحقّ إلى شخص ثالث، إلى حَكَم قوي، لأنّ قوته هي التي تحقّق العدالة، والمصلحة العامة، وبالتالي، تضمن أمن كلّ فرد. عندها، نكون قد دخلنا حالة جديدة يعيش فيها الإنسان، ألا وهي: الحالة المدنية. وأفضلية الحالة المدنية، أو المجتمع المدني، على حالة الطبيعة، لا شكّ فيها، وقد أكّدها هوبز في مقارنة شهيرة بين مضارّ حالة الطبيعة ومنافع الحالة المدنية.

يقول هوبز: «خارج الحالة المدنية يتمتّع كل واحد بحرية كاملة؛ لكنها عقيمة، لأنه إذا كانت له الحرية في أن يفعل ما يعجبه؛ ففي مقابل ذلك، هناك الآخرون الذين لهم نفس الحرية، الأمر الذي يعرّضه لأن يتحمّل كل ما يعجبهم. لكن، حين يقام المجتمع المدني، فإن كل مواطن لا يحتفظ بحرية إلا بقدر ما تمكّنه من العيش الكريم وبسلام. ويفقد الآخرون، كذلك، حريتهم بالقدر الذي يصبحون معه غير مؤذين. وخارج المجتمع المدني، يملك كل واحد الحق على كل شيء؛ ولكنه لا يستطيع أن يتمتع بأي شيء. في المجتمع المدني، بالعكس، يتمتع، بأمان، كل واحد بحقٍّ محدّد. خارج المجتمع المدني، كل إنسان يمكن أن يُسلَب ويقتَل من أي إنسان آخر. في المجتمع المدني، لا يمكن أن يكون الأمر كذلك، إلا من قبل واحد. خارج المجتمع المدني، نحن لا نملك من أجل حمايتنا إلا قوانا الذاتية. في مجتمع مدني نحن نملك قوى الكل. خارج المجتمع المدني، لا أحد يضمن تمتّعه بثمار عمله. داخل المجتمع المدني، الكل يستطيعون ذلك. لا نجد، أخيراً، خارج المجتمع المدني، إلا طغيان الأهواء، والحرب، والخوف، والفقر، والقباحة، والعزلة، والبربرية، والجهل، والوحشية. داخل المجتمع المدني، نعيش تحت حكم العقل، وسيادة السلم، والأمن، والوفرة، والجمال، والروح الاجتماعية،

والأدب، والمعرفة والرفق»[١].

فالتناقض مطلق، إذن، بين حالة الطبيعة والحالة المدنية. والاختلاف بينهما كاختلاف الليل والنهار. لكن من فوضى حالة الطبيعة إلى فردوس الحالة المدنية، كيف يصل الإنسان ذو العقل الذي تدفعه الرغبة في السلم لتهدّىء عنده الخوف الكمين. بعبارة أخرى، بأيّة وسيلة يمكن أن يحقق الإنسان المجتمع المدني؟ بالعقد الاجتماعي، يجيب هوبز.

٢٦ ـ صيغة العقد الاجتماعي

إن مغادرة حالة الطبيعة أمر حتميّ، وإلا سيهلك الجنس البشري إن بقي فيها. فلا بد إذن للإنسان من الخروج منها، إذ في ذلك إنقاذه وخلاصه. فالخوف من الموت يدفع الإنسان إلى السلم. وعقل الإنسان يملي عليه شروط سلم يمكن أن يتفق عليها الأفراد. وشروط السلم هذه، التي من شأنها الحفاظ والدفاع عن الذات، تفرض الاتفاق عليها بين الأفراد، لكي يتخلّى كل واحد عن الحق المطلق الذي يملكه على كل شيء، في حالة الطبيعة. وهذا الاتفاق هو، إذن، اتفاق تخلٍّ عن الحقوق «الطبيعية». فالأفراد أبرموا هذا الميثاق برضاهم، من أجل حمايتهم، ومن أجل مغادرة حالة الطبيعة، ومن أجل إبعاد كلّ خوف من العودة إليها، حالة الطبيعة هذه الحالة الرهيبة التي يغادرها الإنسان من أجل خلاصه وإنقاذه[٢]. وهذا الاتفاق بين الأفراد يؤدّي إلى إقامة المدينة أو الحالة المدنية، فالمدينة أقيمت، إذن، برضاء أعضائها، عن طريق **العقد الاجتماعي**. فالعقد الاجتماعي، إذن، هو عقد تخلٍّ كامل عن «الحقوق الطبيعية» للأفراد، أي عن سلطات الأفراد عن كلّ الأشياء. لكن لمن سيكون هذا التخلّي، أو لمصلحة من هذا التخلّي؟ إن هذا التخلّي، يجيب هوبز، سيكون، ولا يمكن أن يكون إلا للغير: شخصاً أو مجلساً.

---

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) انظر: شفاليه، المؤلفات السياسية الكبرى، ص ٥٧.

يقول هوبز «لقد التزم الأفراد بالتخلّي، لمصلحة شخص أو مجلس، عن حقّهم الطبيعي في أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم». ويحدّد هوبز صيغة هذا «الميثاق» بين كلّ فرد وكل فرد، على النحو الآتي: «كما إذا قال كل واحد إلى كل واحد: أنا أتخلى، إلى هذا الشخص أو إلى هذا المجلس، عن سلطتي وحقي في أن أحكم نفسي بنفسي، شرط أنك أيضاً تنقل سلطتك وحقك، لأن تحكم نفسك بنفسك، إلى هذا الشخص، أو إلى هذا المجلس»(١).

فالالتزام إذن متبادل بين كل الأطراف، حيث يسهم كل واحد بنفس الارتباط. غير أن هذا الارتباط، أو الالتزام، اشترط لمصلحة **شخص ثالث** يصبح «صاحب السلطان Le Souverain»: شخصاً أو مجلساً. فالمجتمع السياسي، الذي يقيمه الأفراد نتيجة نقل الحق الطبيعي المطلق الذي يملكه كل فرد على كل شيء إلى شخص ثالث بوساطة **العقد** المبرم «بين كل واحد وكل واحد»، هو مجتمع اصطنعه الأفراد اصطناعاً بإرادتهم. بناءً عليه، فإن إرادة هذا الشخص الثالث ستحلّ محلّ إرادة الكل وتمثّل الكل. فهو، كما يقول هوبز، متسلّح بحق تمثيل كل عضو في الكومنويلث (الدولة)، وبذلك فهو يقبض على سلطة وقوة هائلة، بحيث يستطيع، بفضل ما يوحيه من رعب، أن يوجّه إرادات الكل نحو السلم في الداخل والعون المتبادل ضد الأعداء في الخارج.

ومن جانب آخر، فإن هذا الاتفاق بين الأفراد، في حالة الطبيعة، وهو اتفاق التخلّي عن حقوقهم «الطبيعية»، يجب أن يلتزم به. إلا أن الطبيعة البشرية، بالرغم من الخوف من الموت وأوامر العقل، لن تراعي هذا الاتفاق، إلا إذا وجدت قوة لا تقاوم توقع الجزاء عند الاقتضاء، لإرغام الأفراد على احترام الاتفاق. فالمواثيق، كما يقول هوبز، «بدون السيف ليست إلا كلمات». ومن تكون هذه القوة التي لا تقاوم؟ الدولة و«الكومنويلث»، أي الشخص المصطنع الذي كوّنه الأفراد بواسطة الميثاق الرضائي الذي أبرموه فيما بينهم(٢).

(١) Hobbes, Leviathan, Chapitre XVII.

(٢) انظر: شفاليه، المؤلفات السياسية الكبرى، ص ٥٨.

وتنازل الأفراد الشامل الكامل عن حقوقهم إلى «صاحب السلطان» يجب أن يتم بدون أن تحفّظ، بحيث تبلغ سلطة هذا الأخير أقصاها. فالسيادة يجب أن تكون مطلقة. لكن لماذا هذا التنازل أو النقل الكامل المطلق للحقوق؟ إن السبب في ذلك يكمن في التعريف الذي يعطيه هوبز لحالة الطبيعة: الحرب الدائمة للكلّ ضد الكل، أو لكلّ واحد ضد كل واحد. وحيث أن أمن الفرد يمثّل أهمية كبرى، بالنسبة لهوبز، فإن حالة الطبيعة هي وضع فظيع لا يمكن لأي إنسان عاقل إلا أن يعمل على الخلاص منه، بشكل مطلق. وعليه، فإن هدف العقد الاجتماعي هو إلغاء حالة الطبيعة، حتى آخر أثر لها. وحيث أن حالة الطبيعة تتميز بأن كل فرد فيها قاضٍ نفسه، أي كل فرد فيها يحتفظ «بحق السيف الخاص»، على حد تعبير هوبز، فإن الخروج النهائي والتام منها يتطلّب أن يتنازل كل فرد عن «حق السيف» هذا لصالح الدولة. هذا يعني أن على كل فرد أن يتنازل عن كل حق له على الآخرين، وحتى على نفسه، ليضعه بين يدي حكمٍ له السلطة كلها ليحمي العدالة والمصلحة العامة والأمن. وهذا المنطق يؤدّي إلى أن السلطة المطلقة للدولة ضرورة لحماية الفرد.

فالأفراد، إذن، قد تخلّوا طواعية عن حريتهم في تقدير الخير والشر والعادل وغير العادل. وكما يقول الأستاذ شفاليه «لقد التزموا بأن يكون الخير والعدل ما يأمر به صاحب السلطان، والشر وغير العادل ما يمنعه. وإن أي طعن يقدّم أمام أيٍّ كان ضد شرعية أوامر صاحب السلطان لا يمكن إدراكه. أفلم يجعلوا بإرادتهم منه ممثّلهم، ألم يستبدلوا بإرادتهم إرادته؟ فكل ما يقوم به هو كما لو قاموا هم به. فالتشكّي منه هو التشكّي من ذواتهم. حقاً إن لهذه السلطة غير المقيّدة الكثير من المضارّ، لكن هل يخلو وضع الإنسان في هذه الحياة الدنيا من مضار؟ لذا يجب الاختيار بين الحرب الدائمة لكل واحد ضد كل واحد، وهي ثمرة غياب السلطة المطلقة، وبين السلم الذي هو ثمرة السلطة المطلقة»[1].

(١) شفاليه، المؤلفات السياسية الكبرى، ص ٦١.

٢٧ ـ طبيعة العقد الاجتماعي

لم يبتدع هوبز فكرة العقد في الأمور السياسية. فهذه الفكرة قديمة ويمكن أن تعود إلى الإغريق، وربما قبل ذلك. فهي من أدوات البحث العقلاني عن أصل السلطة. والقصد الخفي لمثل هذا النوع من البحث، كان، في الغالب، إضعاف وتقييد السلطة، عن طريق التحديد العقلاني، في العقد، لحقوق الأفراد وحقوق الدولة. وقد ميّز علماء اللاهوت المسيحيّون في العصر الوسيط بين نوعين من العقود. فبالعقد الأول يكوّن الأفراد، في حالة الطبيعة، المجتمع، أي أن غاية التعاقد بين الأفراد هو إقامة المجتمع عن طريق العقد. أما العقد الثاني، وهو «عقد خضوع»، فبوساطته ينقل المجتمع، بعد أن يكون قد تكوّن (بفضل العقد الأول)، سلطاته وفق بعض الشروط إلى صاحب السلطان.

إلا أن براعة هوبز تكمن في أنه وضع حدّاً لهذه الثنائية العقدية جاعلاً من العقدين عقداً واحداً لإقامة المجتمع والسلطة. فبفضل عقد واحد، يقيم الأفراد المجتمع السياسي، ويخضعون، في ذات الوقت، لصاحب السلطان. «فالأفراد لا يتعاقدون مع صاحب السلطان بل فيما بينهم، فيتنازلون، لمصلحة الغير، وهو صاحب السلطان، عن كل حق وعن كل حرية تضرّ بالسلم. فقد ارتبطوا فيما بينهم، في حين أن صاحب السلطان الذي أوجدوه لم يرتبط أو يتقيّد»[١]. فالالتزامات المتبادلة هي، إذن، بين الأفراد وحدهم، وإن صاحب السلطان لن يكون طرفاً في هذه الالتزامات، بل هو مستفيد منها فقط، إذ تنقل إليه كل حقوق الأفراد دون أن يكون طرفاً في العقد. بناءً عليه، فإن مثل هذا العقد يقترب إلى ما نسمّيه اليوم: «الاشتراط لمصلحة الغير». فالأفراد، وفقاً لهوبز، قد اشترطوا فيما بينهم لمصلحة صاحب السلطان، والتزموا أن يتخلّوا، لمصلحة فرد أو مجلس، عن الحق الطبيعي الذي يعود لهم بأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم.

فالالتزام العقدي، إذن، متبادل. فكل واحد من أطراف العقد يلتزم بذات

(١) انظر: شفاليه، المؤلفات السياسية الكبرى، ص ٥٩.

الالتزام. غير أن الالتزام اشترط لمصلحة شخص ثالث، أصبح صاحب السلطان، فرداً كان أو مجلساً.

وقد اعترض خصوم هوبز على ذلك، قائلين إن مثل هذا العقد سيكون «عقد رق»، وبالتالي لا يمكن التسليم بصحّته. «غير أن هوبز، وكذلك كروسيوس وبفاندروف يسلّمون بصحة عقد الرقّ، كما لاحظ الأستاذ كابيتان بحيث أن الفرد له الحق في أن يبيع نفسه إلى آخر بصفة رقيق. فهم يسلّمون بسلطان الإرادة الذي من شأنه أن يضفي الشرعية على التنازل عن الحرية. ويسلّمون كذلك بأن الرضاء يكون صحيحاً، ليس فقط عندما يعطى بحرية، بل حينما ينتزع بالقوة، وخاصة بقوة السلاح. من هنا يتضح أنه، في مثل هذه الظروف، يسلّم هؤلاء الكتّاب... بصحة التنازل عن الحرية الذي يتم برضاء كل المواطنين لمصلحة صاحب السلطان»[1].

٢٨ ـ دولة هوبز

إن تنازل الأفراد الكامل عن كل حقوقهم الفردية، أي عن كل سلطاتهم لصاحب السلطان، معناه أن سلطة هذا الأخير ستكون مطلقة، بحيث أن كل اختصاصات «السيادة» ستكون له وبيده. فلا وجود، إذن، للفصل بين السلطات في دولة هوبز. فبدل الفصل بين السلطات، هناك، في الحقيقة، تركيز «للسلطات» بيد صاحب السلطان. ومع هذا، فإنه، في هذه السيادة المطلقة، يمكن التمييز، وفقاً لهوبز، بين عدة سلطات: سلطة التشريع، سلطة القضاء، وغيرها. غير أنه من الناحية العملية لا أهمية لهذا التمييز بين «عناصر السيادة»؛ فجميعها، يقول هوبز، يجب أن تجتمع بيد واحدة، بيد صاحب السلطان، ملكاً كان أم مجلساً. فالسلطات، وفقاً لهوبز، هي في ذات الوقت مطلقة ومركّزة بيد صاحب السلطان. وهنا سؤال يطرح نفسه: ألا يؤدّي تركيز السلطة هذا، أو الحكم المطلق، في نتيجته على الأقل، إلى أن يشبه الحكم المطلق الذي ساد

(١) كابيتان، كتابات دستورية، ص ٤٠.

قبل الثورة الفرنسية (والقائم على الحق الإلهي)، أو الحكم المطلق الشمولي الذي عرفه القرن العشرون في ظل نظام الحكم الشيوعي والنازي؟ عن هذا السؤال، يجيب الأستاذ كابيتان بالنفي، إذ يرى أن دولة هوبز ليست دولة الحق الإلهي ولا دولة الأنظمة الشمولية، لا في أصلها ولا حتى في نتيجتها. فالحكم المطلق، الذي ينادي به هوبز، يقوم على العقد الاجتماعي، إذن، على رضاء الأفراد. فهو ضمن الاتجاه الفردي، وبالتالي ضمن ذلك الاتجاه الذي أطاح النظام القديم في فرنسا؛ ومنه انبثقت الثورة الفرنسية وكل القانون العام الحديث. فمن غير الممكن، إذن، أن نطابقه مع مذهب هو، أصلاً، قد ارتبط بالنظام القديم. فالسلطة المطلقة في مذهب الحق الإلهي تقوم على احترام السلطة القائمة كواقعة، في حين أن سلطة هوبز المطلقة هي سلطة أساسها العقل، حيث أن أصل أو أساس الدولة يجد تبريره العقلاني عند الفرد. لذا فإن هوبز عصري التفكير، على حدّ تعبير الأستاذ كابيتان. ولذات السبب، لا يمكن الخلط بين الحكم المطلق الهوبزي والحكم المطلق الشمولي. فالشمولية في جوهرها تقوم على معاداة الفردية؛ وبالتالي لا تنسجم وأفكار هوبز. نعم إن صاحب السلطان في مذهب هوبز غير مقيّد بأي شيء، وإن إرادته مطلقة. لكن ما هو هدف هذا «المستبدّ»؟ وما سبب وجوده؟ هل لقمع الأفراد ونزع صفة البشرية عنهم، وصهرهم في الجماعة، كما تفعل الأنظمة الشمولية؟ كلا، يجيب الأستاذ كابيتان، فإن مهمة صاحب السلطان هي في أن تسود العدالة بين الأفراد وأن يُمنَعوا من التعسف في ممارسة حريتهم. فصاحب السلطان، عند هوبز، ليس الطاغية الشمولي المعاصر، بل هو المستبدّ المتنوّر الذي نودي به في القرن الثامن عشر ليكون الحكيم، الفيلسوف، الحكيم الذي يرجع إليه الأفراد بكل ثقة وبكل أمان للدفاع عن حريتهم. حقيقة إن صاحب السلطان لا يحدّه أي قيد قانوني. فالقانون، بالنسبة لهوبز، مصدره الوحيد هو الدولة، أي الأمر الصريح لإرادتها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن صاحب السلطان يمكن أن يميل إلى التعسّف في استعمال سلطته. وهوبز يعترف بذلك، لكنه يقول إن ذلك ليس إلا حدثاً عارضاً مردّه العاطفة؛ وإنه لا يتصوّر أن قمع الفرد يمكن أن يكون هدف وسبب وجود صاحب السلطان.

وتبقى أهداف هوبز فردية النزعة، كما يقول الأستاذ كابيتان، حتى حين يريد أن يُخضِع الدين للدولة. فما يهدف إليه هوبز هو أن يضع المجتمع تحت سلطة الدولة المطلقة، لأن أي ثنائية من شأنها تجزئة وإضعاف السيادة. لذلك، فهوبز يرفض ثنائية الدولة والكنيسة التي يمكن أن تؤدّي إلى أن يقوم الأفراد بتصرفات تخالف «القانون السياسي» نتيجة لتعاليم أو أوامر الكنيسة. فالأولوية دائماً للقانون السياسي، لقانون الدولة، حتى على القانون الديني، لأن هوبز أقام مذهبه على أولوية الدولة.

وقانون دولة هوبز يختلف كثيراً عن قانون الدولة الشمولية. فهو قانون مقيّد بهدفه، وهو ضمان الحريات الفردية والتحكيم فيما بينها. فالنزاع بين القانون الديني والقانون السياسي لا يتّخذ الصفة المأساوية التي يتّخذها في النظام الشمولي، حين تريد الدولة أن تستولي على الضمائر لتطرد منها كل معتقد ديني لا يؤدّي إلى عبادتها. نعم إن دولة هوبز مطلقة، لكن يجب أن نضعها، يقول الأستاذ كابيتان، في مكانها الحقيقي، التاريخي والمنطقي[1].

ومع هذا، فإننا نرى أن دولة السلطة المطلقة تبقى تشكّل خطراً آنياً ومستقبلياً على الفرد وعلى حريته. صحيح أن منطلق مذهب هوبز غير منطلق مذهب الحق الإلهي، إلا أن هوبز يوصلنا إلى أن لا قيد، من أي نوع كان، على السلطة، في حين أن دولة الحق الإلهي «مقيدة» بما يتحمّله الملك من مسؤولية تجاه الله، كما يذكّرنا بذلك بوسيوه. وصحيح أيضاً أن الحاكم المطلق عند هوبز قد لا يبغي الاستيلاء على ضمائر الأفراد، كما تفعل الأنظمة الشمولية، إلا أن إساءة استعمال السلطة تبقى خطراً محدقاً بحريات الأفراد وضمائرهم، وتخرج عن أن تكون مجرّد حدث تاريخي عارض. فمنطق دولة هوبز لا يمنع من تأليهها، لأن الأنظمة الشمولية هي أساساً دولة حكم مطلق، قبل أن تبغي حكم الحياة والضمير بشكل مطلق. فالمستبدّ المتنوّر لا يمكن أن يقف عند حد، ما دامت سلطته مطلقة، تحكمها الظروف التاريخية، أكثر ممّا تحكمها «حكمة» المستبدّ وطبيعة سلطته.

---

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٤٠ ـ ٤٢.

ثالثاً ـ مذهب لوك

٢٩ ـ الطبيب الفيلسوف

ولد جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) في إنكلترا التي كانت تعصف بها آنذاك الصراعات السياسية والدينية. درس في جامعة أكسفورد حين كان يسود الجامعات الإنكليزية مخاض فكري هائل ديني وفلسفي وسياسي. كان مولعاً بالدراسة، إلا أن صحته كانت ضعيفة، بسبب الربو، فعاش حياة تأمّل. وجذبته الفلسفة منذ أن قرأ ديكارت. إلا أن الطب أصبح مهنته، فخدم الإنسانية في الوقت الذي استمر فيه في بحوثه العلمية والفكرية. كان لوك في البداية متحمّساً لكرومويل والحنابلة من البروتستانت؛ ولكنه انتهى، كهوبز، بالنفرة من الصراعات الطائفية، فتنفّس الصعداء، عند عودة الملكية عام ١٦٦٠، معتقداً أن العاصفة قد هدأت. وبصفته طبيباً، فقد عرف اللورد اشلي، وهو من الشخصيات السياسية اللامعة والمؤثرة آنذاك؛ فأصبح محلّ ثقته. حين بلغ الخامسة والثلاثين، عام ١٦٦٧، كان في خضمّ التعقيدات السياسية والمؤامرات التي غطّت فترة حاسمة من التاريخ الإنكليزي. وفي عام ١٦٨٣، غادر لوك إنكلترا إلى هولندا، حيث بقي فيها خمس سنوات، كانت مؤثّرة في تكوينه الفكري والسياسي والفلسفي. وفي عام ١٦٨٥، توفي شارل الثاني ملك إنكلترا، وخلفه أخوه جاك الثاني الذي اعتنق الكاثوليكية صراحة. فلم يكن في وسع لوك، وهو البروتستانتي المقتنع، إلا أن يهاجم الملوك الطغاة الذين يستندون إلى الحق الإلهي، ومثلهم الواضح لويس الرابع عشر. وعليه، فقد وضع لوك حدّاً لكل علاقة وتعاطف مع عائلة ستيورات المتواطئة مع ملك فرنسا، والتي كان يشكّ في أنها تريد إقامة الكاثوليكية في إنكلترا. وفي مثل هذه الظروف، قدّم لوك إلى الأمير البروتستانتي وليم الثالث الذي دعي، في تشرين الثاني عام ١٦٨٨، من الشعب الإنكليزي، فحطّ في إنكلترا رافعاً شعار: من أجل الحرية ومن أجل الدين البروتستانتي ومن أجل البرلمان. وفقدت عائلة ستيورات كل شيء؛ وانتصر البرلمان الذي فرض على الملك الجديد وليم

شروطه؛ فانتصرت البروتستانتية والليبرالية على الكاثوليكية والحكم المطلق القائم على الحق الإلهي.

وفي عام ١٦٨٩، وهو العام الذي توج فيه وليم ملكاً على إنكلترا، عاد لوك من هولندا إلى إنكلترا حاملاً ثروته الفكرية: مخطوطاً في الفلسفة، بعنوان «في الإدراك الإنساني»، ومخطوطاً في الفلسفة السياسية، بعنوان «في الحكومة المدنية»، كانا السبب في شهرته الواسعة.

وكانت طروحات لوك، التي تضمّنها كتابه «في الحكومة المدنية»، تهدف، في الحقيقة، إلى التصدي للحكم المطلق وتقييد السلطة، منعاً للتحكّم والطغيان. ولم تكن تلك الطروحات من باب المصادفة، بل أملاها تكوين لوك الديني وتقلّبات حياته وإقامته في هولندا، وخيبة أمله بعد عودة الملكية إلى إنكلترا.

وإذا كانت إنكلترا قد قدّمت إلى الأدب السياسي في منتصف القرن السابع عشر كتاب «التنّين» لهوبز، الفردي النزعة، نصير الحكم المطلق، كما يقول الأستاذ جان جاك شفاليه، فإنها قدّمت أيضاً، في آخر ذلك القرن، «في الحكومة المدنية» لجون لوك، الليبرالي، نصير الفردية. وإذا كانت هناك مؤلّفات سياسية أكثر متانة من مؤلّف لوك، (بدءاً بمؤلّف هوبز)، إلا أنه ليس هناك مؤلّف ترك أثراً عميقاً في الفكر السياسي، مثلما ترك كتاب لوك الذي أرسى إلى الأبد أسس الديموقراطية الليبرالية. ومن هذا الينبوع الغزير في الفلسفة السياسية، اغترف كتّاب القانون العام الإنكليز، والأميركيون والفرنسيون، خلال القرن الثامن عشر كلّه[1].

٣٠ ـ فردوس حالة الطبيعة

ينطلق لوك، كما انطلق هوبز أيضاً، من حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي الذي يقيم المجتمع السياسي أو الحكومة المدنية. لكن، في حين أن هوبز يصل

(١) انظر: شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ٨٥ ـ ٨٨، وص ٩٨.

من هذه المنطلقات إلى تبرير الحكم المطلق، فإن لوك يبغي تأكيد الحرية السياسية، ورفض تركيز السلطة وتقييدها في الوقت ذاته.

فما تصوّر لوك، إذن، لحالة الطبيعة؟ يبدأ لوك فيقول إن حالة الطبيعة يحكمها العقل. نعم، إن حالة الطبيعة هي حالة الحرية الكاملة وحالة المساواة؛ وهذا ما يراه أيضاً هوبز. إلا أن حالة الحرية لا تعني، بالنسبة إلى لوك، حالة الإباحة؛ وإن حالة المساواة لا تؤدّي إلى حرب الكل ضد الكل، كما يرى هوبز. فالعقل الطبيعي، يقول لوك، «يعلّم الأفراد، إن أرادوا استشارته، أنهم متساوون ومستقلّون جميعاً، ولا يؤذي أحدهم الآخر، فيما يتعلق بحياته، بصحته، بحريته وبماله».

ولكي يُمنع أي فرد من الاعتداء على «حقوق» الآخرين، فإن الطبيعة أجازت لكل واحد حماية البريء والمحافظة عليه ومعاقبة أولئك الذين يسيئون إليه. وهذا هو الحق الطبيعي في العقاب. إلا أن هذا الحق ليس «مطلقاً وتحكّمياً»، بل يجيز فقط العقوبات التي يقضي بها العقل والضمير، لتكون العقوبة متناسبة مع الخطأ، وتبغي إصلاح الضرر ومنع حدوث ذلك مستقبلاً.

وهذه الحقوق الطبيعية للفرد، في حالة الطبيعة، ستحميه من تعسّف السلطة، عندما سيقام المجتمع السياسي.

ومن هذه الحقوق التي تعود للأفراد، في حالة الطبيعة، يؤكّد لوك حقّ الملكية الخاصة. فالله أعطى الأرض لكل البشر بالمشاع، إلا أن العقل الذي منح أيضاً لكل البشر، يقضي بأن يستخدموا الأرض استخداماً نافعاً وسهلاً. وهذه السهولة تفرض نوعاً من التملّك الفردي لثمار هذه الأرض أوّلاً، وللأرض نفسها، فيما بعد. وهذا التملّك سيكون أساسه عمل الإنسان وحدوده مكنة الاستهلاك: «يكون لكل فرد مساحة من الأرض بقدر ما يستطيع أن يحرثها ويبذرها ويزرعها ويستطيع أن يستهلك ثمارها، لصيانة وجوده». وعليه، ففي فردوس حالة الطبيعة لا يمكن أن يوجد صراع أو خصومات حول الملكية، لأن كل واحد يدرك تقريباً ما مساحة الأرض الضرورية الكافية بالنسبة له.

ومن الجدير بالملاحظة أن هذا التصوّر للملكية الخاصة يختلف تماماً عن التصوّر الذي قدّمه هوبز. ففي حالة الطبيعة التي هي حرب دائمة، عند هوبز، لا وجود للملكية: «هذا لك وهذا لي»، بل يعود فقط لكل واحد ما يستطيع أن يأخذه ويستطيع أن يبقيه عنده. وعليه، فإن الملكية الخاصة لن يكون لها معنى أو وجود إلا في المجتمع السياسي، عندما تقوم الدولة، بحيث تكون الملكية التزاماً من صاحب السلطان. فقبل وجود السلطة العامة، لا يتمتع أي فرد بأمان وبأي تملّك، مهما كان؛ فلكل واحد «حق طبيعي» متساوٍ في كل شيء. فأيّ توزيع مستقرّ للأموال لا يمكن أن يتم إلاّ من قبل صاحب السلطان. يقول هوبز: إذا ألغينا القانون المدني، فأي شخص لا يعرف «ما له وما للآخر»؛ وعليه، فإن الملكية ليست حقاً طبيعياً، كما ستؤكّده فيما بعد إعلانات الحقوق.

لكن، إذا كانت حالة الطبيعة عند لوك ليست الجحيم الذي وصفه هوبز، بل هي الجنّة، إذن ما الداعي للخروج من هذا الفردوس؟ نعم إن الأفراد كانوا بخير في حالة الطبيعة، يجيب لوك؛ لكنهم، مع هذا، معرّضين لبعض المنغّصات التي يمكن أن تتفاقم؛ لذا فإنهم أرادوا الخروج منها، لكي يكونوا في حالة أفضل. فكل واحد، في حالة الطبيعة، قاضٍ نفسه وكل واحد مساوٍ للآخر؛ فهو، بمعنى من المعاني، ملك؛ وبالتالي، يمكن أن يغرى بعدم التزامه بالعدالة بدقة، وأن يكون منحازاً لنفسه ولأصدقائه، بدافع المصلحة أو حب الذات أو الضعف. كما يمكن أن يُغرى بأن يعاقِب مدفوعاً بالعاطفة أو الثأر. وهذه، كلّها، يقول لوك، تهديدات خطيرة لبقاء الحرية والمساواة الطبيعية والتمتّع الهادىء بالملكية. إن ما يفتقده فردوس حالة الطبيعة هو وجود قوانين معلنة معروفة ومسلَّم بها، وقضاة معترف بهم، محايدين، مهمّتهم حسم الخلافات وفق القوانين النافذة؛ وأخيراً وجود قوة إرغام قادرة على تنفيذ الأحكام الصادرة.

وكل ذلك متحقّق في حالة المجتمع، ويميّزه عن حالة الطبيعة. ومن أجل كل هذه المزايا، يقول لوك، قرّر الأفراد الخروج من فردوس حالة الطبيعة[1].

---

(١) انظر: شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ٩٠ _ ٩١.

إلا أن الحقوق الطبيعية للأفراد لا تكون، عند لوك، موضوع تنازل كامل بوساطة العقد الاجتماعي. فبدلاً من أن تزول هذه الحقوق، في حالة المجتمع كما عند هوبز، فإنها بالعكس ستبقى، وستبقى بالضبط من أجل تأمين الحرية.

٣١ ـ الحكومة المدنية

غير أن هذا التغيير في «الحالة»، إن صح التعبير، من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي، لا يمكن أن يتم، عند لوك، إلا بناء على رضاء الأفراد. فالرضاء وحده هو الذي يكوّن الدولة أو المجتمع السياسي. يقول لوك «لمّا كان كل الأفراد أحراراً، متساوين ومستقلّين، فأي واحد لا يمكن أن يجبر على ترك هذه الحالة ليخضع للسلطة السياسية للآخر، بدون رضاه، الذي به يستطيع أن يتفق مع الأفراد الآخرين، بأن ينضمّوا ويتّحدوا في مجتمع من أجل حفاظهم، ومن أجل أمنهم المتبادل، ومن أجل راحة حياتهم، ومن أجل أن يتمتّعوا، بكل أمن، بما يعود لهم، وأن يكونوا في حالة أفضل، بمنأى عن إهانات أولئك الذين يريدون إيذاءهم وإلحاق الضرر بهم. . . بحيث أن سبب نشأة المجتمع السياسي وبنائه لا يمكن أن يكون بغير رضاء عدد من الأفراد الأحرار قادرين على أن يمثّلوا من قبل أكبر عدد منهم. وفي هذا، وفي هذا فقط، يمكن أن تكون البداية في العالم لحكومة شرعية».

بناءً عليه، فإن «الحكومة المطلقة» لا يمكن أن تكون شرعية؛ وبالتالي لا يمكن اعتبارها «حكومة مدنية»، لأن رضاء الأفراد عليها غير متصوَّر. فكيف يمكن أن نتصوّر أن نكون في حالة أسوأ من حالة الطبيعة؛ ويمكن أن نسلّم بأن الكل، عدا واحد، سيكونون خاضعين بصرامة للقوانين؛ وأن فرداً واحداً له كل الحرية التي كانت في حالة الطبيعة، والتي قوّتها السلطة، فأصبحت هذه الحرية دون قيد وحسيب[1].

نعم هناك تنازل عن «السيادة»؛ إلا أن هذا التنازل، عند لوك، ليس كاملاً،

(١) انظر: شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ٩٢ ـ ٩٣.

بعكس الحال عند هوبز. فهذا التنازل هو تنازل مشروط، أي يخضع لبعض القيود والتحفّظات، فالتنازل التام الذي يضع حرية وحياة الفرد تحت رحمة صاحب السلطان، لا يمكن إدراكه عند لوك. فالفرد لا يمكن أن يتنازل إلا عن جزء من سيادته، ويحتفظ لنفسه بممارسة الجزء الآخر المتعلّق بحياته وكرامته كإنسان. لنسمع ما يقوله لوك بهذا الصدد: «هذه الحرية التي لا تجيز أن نخضع مطلقاً لسلطة تحكّمية ومطلقة، هي ضرورية جداً ومرتبطة تماماً ببقاء الإنسان الذي لا يمكن أن ينفصل عنها دون أن يحطّم، في ذات الوقت، بقاءه وحياته. ولما كان الإنسان لا سلطة له على حياته، فلا يستطيع، بأي معاهدة ولا بموافقته، أن يجعل من نفسه عبداً لكائن من كان، ولا أن يخضع لسلطة مطلقة وتحكّمية تعود للغير الذي ينتزع الحياة منه متى أراد. لا أحد يمكن أن يعطي سلطة أكثر ممّا يملك. والشخص الذي لا يمكن أن يتصرّف بحياته لا يستطيع، من دون شك، أن ينقل إلى آخر أي حق عليها».

٣٢ ـ مقارنة

فبين هوبز ولوك يوجد، إذن، تقارب واختلاف. فالتقارب بينهما يتحدّد في أن غاية العقد الاجتماعي وأثره هما تحقيق نقل سيادة الأفراد إلى الدولة المتجسّدة في ملك أو مجلس. أما الاختلاف بينهما، فهو في مدى هذا التنازل عن السيادة الذي يتم بالعقد الاجتماعي؛ فهو مطلق وكامل عند هوبز، ومقيّد ومشروط عند لوك. لذلك، فإن الأمر يتطلّب، عند لوك، أن يبرم العقد الاجتماعي بين الأفراد وصاحب السلطان مباشرة، بحيث يمكن فرض قيود تعاقدية على هذا الأخير. فطرفا العقد الاجتماعي هما صاحب السلطان، من جهة، وكل فرد من الأفراد، من جهة أخرى. وقد استبعد هوبز، كما رأينا، هذه الصيغة للعقد الاجتماعي رافضاً أن يكون صاحب السلطان طرفاً في العقد، بل مستفيداً منه فقط، بحيث أن العقد الذي يبرم بين الأفراد يكون لمصلحته، دون أن يلتزم بأي قيد أو شرط يتضمّنه العقد.

إن ما يهمّ لوك هو تقييد سلطة الدولة. ولكي يصل إلى ذلك، أراد أن يرد

هذا التقييد في العقد ذاته، ويقبل رسمياً من صاحب السلطان الذي يصبح طرفاً في العقد؛ وبالتالي، يلتزم صراحة بالالتزامات والشروط المذكورة فيه.

وانطلاقاً من وجهتي نظر هوبز ولوك، سيكون لدينا مفهومان للعقد الاجتماعي: «ميثاق التجمّع» و«ميثاق الخضوع». وعلى الرغم من أن المفهوم الثاني، يوحي بالخضوع وبالبعد عن جوهر الديموقراطية، إلا أنه هو الأكثر مماشاة له، لأنه يهدف إلى تقييد سلطة صاحب السلطان (الدولة) بوصفه طرفاً ملتزماً بالشروط التي يتضمّنها العقد الاجتماعي. أما المفهوم الأول، فيتضمّن التنازل الكامل لسلطات الأفراد لمصلحة صاحب السلطان.

وفكرة «ميثاق الخضوع» ليست بالجديدة، ولا هي من ابتداع لوك، بل تعود إلى عهد الملكية المنتخبة في العصر الوسيط، ونادى بها العديد من الكتّاب في القرن السابع عشر، لا سيما البروتستانت الذين يبغون من ورائها تقييد السلطة المطلقة للملوك الكاثوليك.

وإذا كان لا بد من تلخيص الفرق الأساس بين مذهب هوبز ومذهب لوك، فنقول إن كليهما ينادي بأن سيادة الأفراد هي محلّ تنازل، وبالتالي محلّ تمثيل. إلا أن هذا التنازل مطلق وبدون تحفظ عند هوبز، وسلطة الممثِّل تكون مطلقة. أما التنازل عند لوك، فهو جزئي ومشروط بحيث أن سلطة الممثِّل تكون مقيّدة[1].

ولكن السؤال الذي يطرح عندها: ما ضمان هذا التقييد للسلطة الذي ينشده لوك؟ إنه يكمن، بالدرجة الأولى، في تنظيم السلطة ذاتها عن طريق «الفصل بين السلطات».

٣٣ ـ الفصل بين السلطات

لقد سبق لهوبز أن ميّز في السيادة «عدة سلطات»، من حيث موضوع

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٤٥ ـ ٤٦.

ممارستها. فصاحب السلطان، في ممارسته للسيادة، يقوم بتصرفات عديدة ذات طبيعة مختلفة، بحيث أن اختلاف هذه التصرفات أدى إلى التمييز بين «السلطات» المكوّنة للسيادة. إلا أن هذا التمييز ذو قيمة نظرية، لأن هذه «السلطات» تعود جميعها إلى هيئة واحدة هي صاحب السلطان الذي يركّزها بين يديه. أما لوك، فقد أراد أن يعطي لهذا «التمييز» بعداً عملياً وسياسياً. فبدلاً من أن تجتمع هذه «السلطات» بيد هيئة واحدة، أراد أن يوزّعها، فعلاً، على عدة هيئات. وإذا كان الأمر كذلك، فمعنى هذا أن الشعب بدلاً من أن يفوّض، بواسطة العقد الاجتماعي، كل السيادة لممثّل واحد، فإن عليه أن يخوّل «السلطات» المتعددة، المكوّنة للسيادة، لعدة هيئات. وهذا يعني أن السيادة ستوزّع، وأن الممثّلين سيتعددون، بحيث يراقب أحدهما الآخر، إن لم يقف أحدهما بوجه الآخر. ومن هذه الرقابة المتبادلة، التي هي نتيجة توزيع السلطة، يمكن أن نصل إلى تقييد سلطة الدولة، أي الحد من عنفوانها المطلق. ولكن كيف يبرّر لوك هذا «التمييز»، أو هذا «الفصل» بين السلطات؟

يعتقد لوك أن للفرد، في حالة الطبيعة، سلطتين. السلطة الأولى هي في أن يقوم الفرد بكل ما يعتقده ضرورياً للحفاظ على نفسه وعلى الآخرين أنفسهم. وقد تنازل الأفراد عن هذه السلطة إلى المجتمع، لكي تنظّم وتحكم بواسطة قوانين المجتمع. والسلطة الثانية هي في معاقبة الجرائم التي ترتكب ضد القوانين الطبيعية، أي أن يستعمل الفرد قوّته الطبيعية لتنفيذ هذه القوانين؛ وقد تنازل الأفراد عن هذه السلطة إلى المجتمع من أجل تقوية «السلطة التنفيذية» للمجتمع السياسي. بناءً عليه، فإن للمجتمع السياسي سلطتين أساسيتين: السلطة التشريعية التي تحدّد كيفية استخدام قوى الدولة من أجل الحفاظ على المجتمع وعلى أعضائه؛ والسلطة التنفيذية التي تحقق تنفيذ القوانين الوضعية داخل المجتمع. ولكن لماذا لا تجتمع السلطتان بيد واحدة؟

يرى الأستاذ شفاليه أن هناك، أولاً، سبباً عملياً يمنع ذلك، إذ إن السلطة التنفيذية يجب أن تكون دائمة الحضور لتنفيذ القوانين. أما السلطة التشريعية، فهي ليست كذلك، إذ لا يشرّع باستمرار. يقول لوك «ليس من الضروري دائماً

أن تشرّع القوانين؛ لكن من الضروري دائماً تنفيذ تلك التي شرّعت».

أما السبب الثاني، فهو نفسي، ومردّه الميل إلى التعسّف في استعمال السلطة عند أولئك الذين يجمعون السلطتين بين أيديهم[1].

ويرى الأستاذ كابيتان أن فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، عند لوك، تمليه وظيفة القانون وطبيعة السلطة التشريعية. فالقانون، بالنسبة إلى لوك، يجب أن يكون عاماً، لأنه أداة تحقيق المصلحة العامة، الخير العام. والمصلحة العامة تتعارض مع المصلحة الخاصة للأفراد. لكن، بخضوع المصالح الخاصة للقاعدة القانونية العامة، تجد الضمان والتوافق.

يقول الأستاذ كابيتان «إن تفكير لوك، وكل منظّري مدرسة العقد الاجتماعي، يسيطر عليه هاجس التعارض بين المصلحة العامة، التي يعبّر عنها القانون، والمصالح الخاصة المتناقضة المتصارعة».

وقد أدرك لوك العلاقة بين مبدأ عمومية القانون والفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. فمن أجل ضمان أن يبقى القانون عامّاً، فقد منع لوك المشرّع من تطبيقه. فإذا استطاع المشرّع أن يضع القوانين ويطبّقها في ذات الوقت، أي أن يتّخذ إجراءات فردية بشكل قانون، فعندها لن يكون القانون عادلاً، ولا الحريات الفردية محميّة، والعقد الاجتماعي منتهكاً.

وتأييد هذا التحليل يراه الأستاذ كابيتان في السطور التالية من كتاب لوك «في الحكومة المدنية»، حيث يقول: «بسبب الضعف الإنساني، فإن الإغراء كبير جداً لوضع اليد على السلطة، إذا كان نفس الأشخاص الذين لهم القدرة على وضع القوانين يملكون أيضاً القدرة على تنفيذها، لأنهم يستطيعون، عندها، إعفاء أنفسهم من طاعة القوانين التي يضعونها وإعداد القانون وفق مصالحهم الخاصة... وسيصلون بالتالي إلى أن تكون لهم مصلحة متميّزة عن باقي أفراد الفئة الاجتماعية، وضد هدف المجتمع والحكومة... بناءً عليه، فإن في كل

(١) انظر: شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ٩٤.

الجمهوريات المنظّمة، حيث الخير العام جدير بالاعتبار، فإن السلطة التشريعية توضع بين أيدي أشخاص متعددين. وحين يجتمعون بشكل أصولي، فإن لهم وحدهم، أو بالإسهام مع آخرين، سلطة إقامة القوانين. وعندما يقيمونها، فإنهم ينفضّون من جديد، ويكونون خاضعين للقوانين التي أقاموها: وهذا قيد جديد ووثيق يحدّدهم ويجعلهم يعنون بإقامة القوانين من أجل الخير العام»[1].

ينتج مما تقدّم أن من يضع القانون يجب ألا يكون منفّذه. ولهذا السبب، فإن الهيئة المكلّفة بوضع القانون ـ والقانون وحده ـ يجب أن تكون هيئة غير دائمة، بمعنى أنه ليس من الضروري أن تلتئم طوال السنة لتمارس السلطة التشريعية فقط. ومن جهة أخرى، فإن المشرّعين يجب أن يجدوا أصلهم في الشعب. وعندما يُحلّ المجلس التشريعي، يصبحون مجرّد مواطنين يخضعون للقانون الذين صوّتوا عليه. ومثل هذا التنظيم للسلطة التشريعية، يتطلّب إيجاد هيئة منفصلة لممارسة السلطة التنفيذية. فالقوانين، بعد أن أقيمت يجب أن تنفذ. لذلك فإن لوك يريد أن تكون الهيئة التنفيذية دائمة، بخلاف المجلس التشريعي. فالسلطة الساهرة على احترام القانون يجب أن تكون دائمة، لأن القانون، بعد أن يُصوَّت عليه، يكون نافذاً بشكل دائم[2].

٣٤ ـ التدرّج بين السلطات

لكن، على الرغم من أن السلطة التنفيذية سلطة دائمة، وأن السلطة التشريعية ليست كذلك، فإن هذه الأخيرة لها العلوية على الأولى. والسبب في ذلك يعود إلى أهمية السلطة التي تضع القانون الذي يهدف إلى الحفاظ على المجتمع. بناءً عليه، فإن السلطة التشريعية هي «روح» المجتمع السياسي الذي يستمد منها أعضاء المجتمع كل ما هو ضروري لحفظهم، ووحدتهم، وسعادتهم. فالكلمة الأخيرة تعود إذن للسلطة التي تقيم القانون؛ وبالتالي فإن علويتها تصبح حتميّة.

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٥٣.
(٢) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٥٤.

وعليه، فإن السلطة التشريعية، بالنسبة إلى لوك، هي بطبيعتها أعلى من السلطة التنفيذية. فالسلطة التنفيذية التي مهمّتها تنفيذ القوانين هي، بالتعريف، تخضع للسلطة التشريعية، ودونها مرتبةً؛ فهي لا يمكن أن تتصرّف إلا في إطار القانون؛ وبالتالي فإن شرعيتها محدّدة بمشروعيتها. وعليه، فإن السلطة التشريعية هي السلطة صاحبة السيادة، أي السلطة العليا. لذلك، فإنها ذات صفة مقدّسة، لأن القانون هو الضمان المقدّس للحريات؛ فالسلطة التشريعية، إذن، هي «روح السلطة السياسية».

ومع هذا، يجب ألاّ نرى في السلطة التنفيذية مجرّد «وكيل» بإمرة السلطة التشريعية. فمصلحة المجتمع تتطلّب أن تترك العديد من الأمور لتقدير من تؤول إليه السلطة التنفيذية، لأن المشرّع لا يستطيع أن يتوقّع كل شيء، وأن يعالج كل شيء. هذا وأنّ التقيّد الضيّق والجامد بالقوانين يمكن أن يسبّب «أذى كبيراً». وتفضيل لوك الشكل الملكي للهيئة التنفيذية يمكن أن يفسّر الأهمية التي يعطيها لوك للسلطة التنفيذية، التي هي من صميم مسألة «الامتيازات الملكية» التي كانت محل صراع، في إنكلترا، بين أنصار الملكية وأنصار البرلمان. فمثل هذه «السلطات»، أو الامتيازات، يمكن أن تكون خطيرة بيد عائلة ستيورات؛ إلاّ أنها لا يمكن أن تكون كذلك بيد الملك وليم الثالث، صديق لوك الشخصي. يقول الأستاذ شفاليه «لنعترف بأنه إذا أبعدنا برقع التجريد (حالة الطبيعة، العقد الاجتماعي) الذي تلفّ به نظرية السلطات المفصولة هذه نفسها، فستكون الترجمة المثالية للدستور الإنكليزي وفق نظرة أنصار البرلمان. فالمشرّع الأعلى المقدّس هو البرلمان الإنكليزي الذي أراد ملوك ستيورات، لمرّات عديدة، أن يسلبوا منه السلطة التي منحها الشعب له»[١].

لكن ألا يوجد تناقض بين علوية السلطة التشريعية وفكرة الفصل بين السلطات ذاتها التي تفترض وجود هيئات عديدة توزّع بينها السيادة؟ يبدو أن الأمر كذلك. غير أن لوك، كما لاحظ الأستاذ كابيتان، أفلت من هذا التناقض

(١) شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ٩٥.

حين أضاف إلى فكرته، في الفصل بين السلطات، فكرة أخرى، مأخوذة في الواقع من الدستور الإنكليزي، وهي أن الملك، صاحب السلطة التنفيذية، يسهم أيضاً في السلطة التشريعية.

يرى لوك مُنطلِقاً من وضع إنكلترا في زمنه، أن السلطة التشريعية لا تعود إلى مجلس فقط، بل إلى «هيئة مركّبة» مكوّنة من المجلس والملك. في الحقيقة، إن «البرلمان»، في التعريف الإنكليزي، يتضمّن كلاً من: مجلس العموم ومجلس اللوردات والملك. وبهذا المعنى، فإن الملك يسهم مع «المجلس» في ممارسة السلطة التشريعية؛ وبالتالي، فإن إرادته تصبح ضرورية لاكتمال تشريع القوانين.

وبما أن السلطة التنفيذية تعود إلى الملك وحده، فإن الملك يسهم في السلطتين دون أن يؤدّي ذلك إلى دمج بين السلطات، لأن البرلمان (وهو هيئة مركّبة، يسهم فيها الملك) يبقى هيئة متميّزة عن الملك، وبالتالي يتحقق الفصل بين السلطات. ويمكن القول، وفقاً لذلك، إن الملك يسهم في السيادة، لأن السلطة التشريعية هي الوحيدة بطبيعتها صاحبة السلطان[١].

والملك يكون أيضاً صاحب السلطان، وفق منطق لوك، لأنه يملك أيضاً «السلطة الفيدرالية Pouvoir Fédératif». فقد ميّز لوك أو فصل بين السلطة التشريعية التي تضع القوانين، والسلطة التنفيذية التي تنفّذ القوانين الوضعية داخل المجتمع. لكن ما السلطة التي تنفّذ القوانين الخارجية، كالمعاهدات؟ هي السلطة الفيدرالية، يقول لوك، أو «السلطة الدبلوماسية».

بناءً عليه، فإن لوك يميّز بين ثلاث سلطات: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة الفيدرالية. وعليه فإن السلطة الثالثة، عند لوك، هي السلطة الفيدرالية، وليست «السلطة القضائية».

ويظهر من ذلك أنه لا يعتبر السلطة القضائية سلطة متميزة. ولم يحدّد بوضوح ما إذا كانت «السلطة القضائية» تدخل ضمن السلطة التنفيذية، أو ضمن

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٥٤ ـ ٥٥.

السلطة التشريعية[1].

وإذا كان لوك قد ميّز بين السلطات الثلاث، فقد أناط السلطة التشريعية بهيئة مستقلة، في حين أنه وضع السلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية بيد واحدة هي يد الملك. لذا، فإنه يكون قد فصل بين هيئتين: الهيئة التشريعية والهيئة التنفيذية التي تتضمّن السلطة التنفيذية بالمعنى المعتاد والسلطة الفيدرالية أو الدبلوماسية. بناء عليه، فإن الملك سيمارس في هذا المنظور ثلاث وظائف: الوظيفة التشريعية، حيث أنه جزء من البرلمان، والوظيفة التنفيذية، والوظيفة الدبلوماسية أو الفيدرالية.

٣٥ ـ دولة لوك

إذا كانت «دولة هوبز» هي دولة الحكم المطلق، وإن كانت في منطلقها تقوم على إرادة الأفراد، فإن «دولة لوك» تقوم، منطلقاً ومآلاً، على الإرادات الفردية، وتضمن الحريات الفردية. فمذهب لوك يقوم على تأكيد الثنائية الأساسية بين الفرد والدولة؛ لذلك، فهو المؤسّس الحقيقي للاتجاه الليبرالي الذي هيمن على الفكر السياسي طوال القرن التاسع عشر الأوروبي.

فأهم ما يميّز مذهب لوك هو السيادة المقيّدة للممثل، التي هي نتيجة تحفّظات الأفراد حول حقوقهم الطبيعية، التي ثبّتوها في العقد الاجتماعي. وهذا يعني أن حالة الطبيعة ستتعايش جزئياً مع الحالة المدنية، أي في الدولة. لكن أليس من شأن هذه الثنائية أن تؤدّي إلى المواجهة الدائمة بين الفرد والدولة، وبالتالي، إلى إضعاف سلطة الدولة؟ هذا ما أكّده هوبز، وأدى به إلى إضفاء الصفة المطلقة على سيادة الممثّل. وهذا ما سيذهب إليه روسو مؤكّداً الصفة المطلقة لسيادة الشعب. إلا أن الاتجاه الليبرالي يجد أساسه، في الحقيقة، في فكرة **الحرية الطبيعية**، أي الحرية التي تسبق الدولة في وجودها،

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٥٢؛ ومنذر الشاوي، **القانون الدستوري**، ج ١، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

والتي تقف بوجه الدولة بعد أن تكون قد تكوّنت. ومثل هذه «الحرية» تجد أصلها في حالة الطبيعة، أو في «النظام الطبيعي» كما سيقول الليبراليون فيما بعد. وهذا الاتجاه الليبرالي، الذي يتضمّن المواجهة بين الفرد والدولة، والذي يمكن أن يحلّ وفق «معاهدة سلام» ترسم حدود ما يعود لكل من الفرد والدولة، والذي وجّه الكثير من الكتاب السياسيين في القرن التاسع عشر، وكان باعث العديد من المؤلّفات في فلسفة القانون وعلم السياسة، يعود الفضل فيه إلى لوك ونظريته في العقد الاجتماعي.

والاتجاه الليبرالي، الذي يتميّز به مذهب لوك الذي يضع الفرد وامتيازاته وجهاً لوجه أمام الدولة، يؤدّي حتماً، بل يتطلّب تقييد السلطة إن لم يؤدِّ فعلاً، إلى دولة القانون، أو إلى «نوع» من دولة القانون. فالحقوق الطبيعية للأفراد، عند لوك، لا تزول بعد الموافقة على إقامة المجتمع، بل تبقى لكي تقيّد السلطة وتعزّز الحرية. فإذا كان الأفراد قد غادروا حالة الطبيعة، فذلك لكي يكونوا في وضع أفضل في الحالة المدنية، أو في المجتمع السياسي، من ناحية الحفاظ على أشخاصهم وحرياتهم وملكيتهم. بناءً عليه، فإن السلطة في المجتمع، المتمثّلة بالدرجة الأولى بالمشرّع، لا يمكن أن تمتد أكثر ممّا يتطلبه الخير العام، بمعنى أنها لا يمكن أن تكون تحكّمية فيما يتعلق بحياة وأموال الشعب. فالمشرّع، يقول لوك، «لا يملك أي حق في تحطيم أي مواطن أو جعله عبداً أو إفقاره. . . فالتزامات قوانين الطبيعة لا يمكن أن تتوقف أبداً في المجتمع؛ وحتى إنها تصبح أكثر تأثيراً في عدة حالات». وعليه، فإن لوك يعلن بوضوح ديمومة «القانون الطبيعي» وعلوّه على القانون الوضعي. فهو يقول، في الباب التاسع من كتابه «في الحكومة المدنية»، إن «التزامات القانون الطبيعي لا يمكن أن تنتهي مطلقاً في المجتمع. . . فالقانون الطبيعي يبقى قاعدة خالدة لكل الأفراد، بالنسبة إلى المشرّعين، وبالنسبة للآخرين. فالقوانين التي يضعونها يجب أن تماشي القانون الطبيعي».

وعليه، فإن المشرِّع، الذي يضع القوانين، لا يضعها اعتباطاً وتحكّماً، بل انسجاماً ومماشاة للقوانين الطبيعية التي تقيّد سلطته التشريعية؛ وإنّ فكرة «دولة

القانون» يمكن أن تفهم عند لوك بأنها لا تقتصر على خضوع قرارات الهيئات في الدولة لـ «القانون الوضعي»، بل إن من يقيم «القانون الوضعي» مقيّد هو الآخر بقانون «يعلو» عليه. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمشرّع أو السلطة التشريعية، فإنه ينطبق من باب أولى على السلطة التنفيذية. فهي، أولاً، مقيّدة في تصرفاتها وقراراتها بالقوانين التي يضعها المشرّع؛ فهي، أصلاً، تقوم على «تنفيذ» هذه القوانين. ومن ناحية أخرى، لا فرق بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية من حيث الهدف المحدّد لنشاطهما. فالشعب، أي مجموع الأفراد الذين اتفقوا على أن ينضموا إلى بعضهم في مجتمع، قد منحوا ثقتهم للمشرّع ولـ «السلطة» التنفيذية سوية من أجل أن يحقّقا كلاهما الخير العام. فبالإضافة إلى التقييد القانوني الوضعي للسلطة التنفيذية، فإن هناك نوعاً من «التقييد الذاتي» لسلطتها التقديرية، حيث يجب أن تنصبّ على تحقيق الخير العام في المجتمع.

يظهر مما تقدّم أن تقييد السلطة، سواء عن طريق الفصل بين السلطات أم بتقييد الهيئات التي تمارس السلطة، هو أهم ما يميّز «دولة» لوك. ولكن ما الضمان الفعلي لهذا التقييد، أي ما الحكم إذا أساءت هذه الهيئات استعمال امتيازاتها أو سلطاتها؟ ومن يحكم إذا خرجت، بالتالي، هيئات الدولة عن دورها المرسوم لها في تحقيق «الخير العام»؟ الشعب هو الحكم وهو المرجع في ذلك. وهذا الجواب يفرضه منطق ومعطيات مذهب لوك. فالسلطة قد أودعت إلى الحكّام لمصلحة الشعب. فإذا تصرّف الحكّام (برلماناً أو ملكاً) بما يخالف الهدف الذي أودعت من أجله السلطة إلى الحكام، وهو تحقيق الخير العام، فإنّ الشعب يسترجع الوديعة، أي يسحب ثقته، ويستعيد سيادته الأولى ليعهد بها إلى من يراه جديراً بذلك. وهكذا يمكن تبرير استعمال الشعب «القوة» ضد المشرّع والمنفّذ اللذين أصبحا «بدون سلطة»[(١)].

---

(١) انظر: شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ٩٦ ـ ٩٧.

الفصل الثاني
الفكرة الديموقراطية عند روسو

الفرع الأول
روسو ومدرسة العقد الاجتماعي

٣٦ ـ صاحب العقد الاجتماعي

ما من شخصية محيّرة وعبقرية فذّة مثل ما كان جان جاك روسو الذي ولد عام ١٧١٢ في مدينة جنيف. وقد مارس روسو العديد من المهن؛ إلا أنه عمل، وبجد، على تثقيف نفسه ذاتياً. كان شغوفاً بالموسيقى، فدرسها وكتب العديد من المقالات عنها. أسهم روسو، في «الموسوعة» التي أعدّها عدد من المفكّرين والفلاسفة في فرنسا قبل ثورة ١٧٨٩. وفي عام ١٧٥٥، أصدر كتاباً بعنوان «حديث عن أصل اللامساواة بين البشر». ونشر عام ١٧٦١ قصة تربوية: «إميل».

توفي روسو عام ١٧٧٨؛ ونقل جثمانه، عام ١٧٩٤، إلى «مقبرة العظماء» في باريس.

ويعتبر روسو آخر وأشهر ممثّلي مدرسة العقد الاجتماعي، فقد دخل طريقاً سبق لأسلافه أن سلكوه؛ ولكنه دخله بمنطق دقيق ومحدّد قلّ نظيره، مما جعل اسمه يقترن بنظرية العقد الاجتماعي.

يقول روسو، في «اعترافاته»، إن الحقيقة الكبرى التي يمكن أن تغيّر الجنس

البشري، تعود بشكل أساس إلى السياسة. لذا يطرح السؤال الكبير الآتي: ما هي أحسن حكومة ممكنة؟ ويقول «أي شعب ليس إلا ما تريده طبيعة حكومته أن يكون». عندها يتساءل: ما طبيعة الحكومة القادرة على تكوين الشعب الأكثر فضيلة، والأكثر استنارة، والأكثر حكمة، الأحسن بالمعنى الواسع لهذه الكلمة؟ ويعتقد روسو أن هذا السؤال يجرّه إلى الآتي: ما الحكومة التي بطبيعتها تلتزم بالقانون؟ وما القانون؟ وكل ذلك يظهر اهتمام روسو بعلم السياسة وتأملاته في مشاكلها، دون أن يبعده ذلك عن قراءة المؤلّفات القانونية في عصره، وتعمّقه في قراءة كبار القانونيين من أنصار مدرسة قانون الطبيعة والشعوب. وإن عنوان كتابه: «في العقد الاجتماعي أو مبادىء القانون السياسي» خير دليل على ذلك.

ومن بين المؤلّفات التي كان يعمل عليها روسو، برز مؤلَّف كان محلّ تأملاته الطويلة واهتمامه البالغ؛ وأراد أن يعمل عليه كل حياته، هو كتاب «المؤسسات السياسية» الذي وضع فكرته الأولى منذ العام ١٧٤٣ تقريباً. إلا أن سعة وطموح المشروع جعلا روسو يراجع عام ١٧٥٩ هذا الكتاب، ليجد أنه يحتاج أيضاً إلى سنوات عديدة من العمل. فقرّر أن يستلّ من «المؤسسات السياسية» ما يمكن أن يستلّه وأحرق ما تبقّى. وقد عمل بحماسٍ ما يقرب من سنتين، لإنجاز «العقد الاجتماعي» عام ١٧٦٢. لكن، هل استطاع روسو «في العقد الاجتماعي» أن يقدّم عملاً أصيلاً، لا سيما وأن التركة ثقيلة في هذا الميدان، خاصة بعد هوبز ولوك؟ لقد أنكر البعض، فعلاً، هذه الأصالة على روسو؛ فقيل إنه «أشعل كل شيء» ولم يبتدع شيئاً. خطأ، يقول الأستاذ شفاليه، فإن روسو كان مبدعاً حقاً[1]. لقد استطاع روسو أن يبدع «في العقد الاجتماعي»؛ وكان إبداعه الأساس والحاسم ربما في هذه «الحرية» وهذه «المساواة» اللتين نجدهما في حالة الطبيعة؛ فأرادهما كذلك في حالة المجتمع.

وفي العقد الاجتماعي، نجد «التعريف الأكثر منهجية والشرعية الأكثر عمقاً للنظام الديموقراطي»[2].

(١) انظر: شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ١٤٤.
(٢) كايتان، كتابات دستورية، ص ١٤٦.

٣٧ ـ حالة الطبيعة

إن تصوّر حالة الطبيعة التي تبرّر العبور إلى حالة المجتمع، لم يكن واحداً عند أنصار مدرسة العقد الاجتماعي. فحالة الطبيعة كانت الجحيم والحرب الدائمة للكل ضد الكل عند هوبز، ممّا يبرر وضع حد لها ومغادرتها بإقامة المجتمع. ولم تكن حالة الطبيعة بهذه الصورة عند لوك، فكانت أقرب إلى «الفردوس»، دون أن يمنع ذلك من الانتقال إلى حالة **أفضل** هي الحالة المدنية، أو حالة المجتمع.

أما تصوّر روسو لحالة الطبيعة، فلا يمكن أن يختلف في جوهره عن تصوّر سَلَفيه: هوبز ولوك. فمؤدّى طروحاتهما هو سلبية حالة الطبيعة لكي يمكن تبرير مغادرة هذه الحالة إلى الحالة الأفضل: حالة المجتمع المدني. فحتى لوك الذي يعتقد أن الأفراد كانوا بخير في حالة الطبيعة، يرى، مع هذا، أنهم معرّضون لمنغصات يمكن أن تتفاقم، مردّها حرية الأفراد ومساواتهم في حالة الطبيعة التي يمكن أن تؤدي إلى التحيّز وعدم العدالة بين الأفراد، مما يشكّل خطراً على حريات الأفراد ومساواتهم. فالحالة المدنية، من دون شك، أفضل عند لوك؛ ومن باب أولى، عند هوبز الذي يصوّر حالة الطبيعة على أنها جحيم الحرب الدائمة بين الأفراد. إلا أن تصوّر روسو لحالة الطبيعة أكثر تعقيداً ممّا عند هوبز ولوك، فأثار ذلك بعض الالتباسات في فهم طروحاته في هذا المجال. فقد وصف روسو، في مرحلة أولى، حالة الطبيعة بأنها حالة الأفراد الذين عاشوا منعزلين بعضهم عن البعض الآخر. فعددهم القليل، وبالتالي، تفرّقهم في الطبيعة، أدّى إلى هذا الانعزال والانفراد. فلا لقاء ولا علاقة بين الأفراد؛ ومن ثم لا صراع مصالح بينهم. فكلُّ فرد له كامل الحق في ما يقع تحت يده دون أن يؤدّي هذا «الحق» غير المحدود إلى أي صراع مع الآخرين، لعدم وجود اتصال، علاقة، بين الأفراد. كلٌّ سيد مملكته الصغيرة التي لا تعرف الحسد والغيرة واللامساواة. فغياب العلاقات الاجتماعية يمنع، إذن، كل صراع «اجتماعي» بين الأفراد. فحالة الطبيعة في هذه المرحلة لا تعرف التنافس، ولا الصراعات، ولا الحروب التي تنشأ عن «الحياة الاجتماعية».

إلا أن هذا التصوّر لحالة الطبيعة أدّى إلى الاعتقاد عند الكثيرين من الشرّاح، بأن حالة الطبيعة عند روسو هي «العصر الذهبي» للإنسانية. فالإنسان، وإن كان متوحّشاً، إلا أنه «المتوحّش الطيّب» الذي يملك كل الصفات الحميدة. أما نقص وعيوب الإنسانية، فإنها حدثت بعد ذلك في المجتمع المدني، أي أنها ثمرة هذا المجتمع. وعلى ذلك، فإنّ حالة الطبيعة، وفقاً لهذا الرأي، ستكون حالة السلم والسعادة بعكس المجتمع المدني الذي سيكون مصدر كلّ الشرور والانحطاط البشري. ففي حالة الطبيعة سيكون الأفراد أحراراً متساوينَ وسعداء؛ وإن الشقاء كل الشقاء هو في المجتمع المدني، مجتمع الفساد، حيث يظهر لنا الإنسان في كل ناحية وهو «في القيود»، كما يقول روسو.

إلا أن هذا التفسير لأفكار روسو غير صحيح، كما لاحظ الأستاذ كابيتان. فآراؤه المتعلّقة بحالة الطبيعة لا تختلف جوهرياً عن آراء هوبز ولوك. إن «روسو لم يفكّر ولم يكتب مطلقاً أن حالة الطبيعة كانت تتطابق دائماً مع حالة تفرّق وانعزال الأفراد. علينا، قبل كل شيء، ألاّ ننسى أن حالة الطبيعة ليست فرضية تاريخية، بل هي فرضية منطقية. وهي الحالة التي يوجد فيها الأفراد إذا ما انحلّت الدولة... إنها فرضية نظرية، لكن يمكن أن تصبح حقيقة في بعض الظروف التاريخية»[١].

وبناءً على هذه الرؤية، يتوجّب الانطلاق، للمقارنة، من المجتمع المدني إلى حالة الطبيعة. وعندها، ستكون حالة الطبيعة النقيض للحالة المدنية، لأنها الحالة التي تُفتَقد فيها الدولة أو السلطة، حيث يوجد الأفراد، ليس بشكل معزول في الغابات، بل مرتبطين بعضهم بالبعض الآخر في جماعات بشرية تعمّها الفوضى. لذلك ليس هناك ما يمنع، في منطق روسو، أن يكون الأفراد، بعد أن عاشوا بشكل معزول بعضهم عن البعض الآخر، قد تجمّعوا في فئات بتأثير القوّة القاهرة. فالكوارث، مثلاً، التي ضربت مناطقهم أرغمتهم على الهجرة منها، فتكوّنت في «حالة الطبيعة» أفواج بشرية فوضوية. عندها، تظهر

(١) كابيتان، كتابات دستورية، ص ٣٥.

منغّصات ومخاطر هذا التجمع البشري في «حالة الطبيعة». وهذا التصوّر لحالة الطبيعة، عند روسو، لن يختلف، إذن، عن تصوّر سابقيه، بل لا يقلّ رعباً وخطورة عن تصوّر هوبز لها. وفي إطار هذا التصور، يمكن أن ندرك أبعاد بعض أقوال روسو. فقد أعلن أن الأفراد يصبحون «أعداء بعضهم للبعض الآخر بالولادة». يقول روسو في «حديثه» عن «أصل اللامساواة بين البشر»: إن «المجتمع عند نشأته تعمّه حالة حرب رهيبة». لذا فإن حالة الفرد المنعزل لا تمثّل «العصر الذهبي» للإنسانية، فهي حالة بدائية يعيش فيها الإنسان كحيوان «غبي وضيّق الأفق». إذن لا بد من مغادرة حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية وتأسيس المجتمع. ولم يقتصر روسو على بيان عيوب حالة الطبيعة ومخاطرها لتبرير مغادرتها وتأسيس المجتمع، بل أشاد بمزايا هذا المجتمع. فالثروة لا تأتي إلا من تعاون النشاطات الفردية؛ كما أن تطوّر الذكاء والأخلاق يتطلّب وجود العلاقات البشرية. «فمع الحياة الاجتماعية فقط تبدأ الحياة الأخلاقية»؛ يقول روسو، مضيفاً: «آه ـ إميل ـ أين الإنسان الخيّر الذي لا يدين بشيء لبلاده؟ فمهما يكن فهو مدين لها بكل ما هو نفيس عند الإنسان، أخلاقية تصرفاته وحب الفضيلة»[1].

فكل إنسان عاقل يشعر، إذن، بضرورة الحياة الاجتماعية وبضرورة تنظيمها؛ أي بإقامة الدولة، عن طريق العقد الاجتماعي.

٣٨ ـ فكرة الدولة

لا تكون السلطة شرعية، بالنسبة لمدرسة العقد الاجتماعي، إلا إذا حظيت بموافقة الأفراد عليها. وهذه الموافقة، يُعبَّر عنها بالعقد الاجتماعي الذي يقيم الدولة. فالدولة إذن من صنع إرادة الأفراد، فهي لا تفرض عليهم تاريخياً أو سوسيولوجياً، بل هي ظاهرة عقلانية وفردية. وبهذا التصور، وضعت مدرسة

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٣٦؛ وشفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

العقد الاجتماعي حدّاً للمفهوم التقليدي للدولة، القائم على فكرة الحق الإلهي. فالدولة، في مدرسة العقد الاجتماعي، هي تعبير عن إرادة بشرية، وتصطنع من هذه الإرادة. وهي لا توجد إلا إذا أرادتها هذه الإرادة. فالأفراد أرادوا الدولة وأرادوا المجتمع المدني، بعد أن قرروا مغادرة «حالة الطبيعة». فوجود نوع من المصلحة، مصلحة الأفراد، يفرض إقامة الدولة، ولكن هذه المصلحة ليست ضرورة حاكمة لا يد للأفراد فيها، بل هي مصلحة وضرورة يفرضها عقل الإنسان واختياره الحر. فالفرد، صاحب السلطة في حالة الطبيعة، أراد، لمصلحته وبعقله، أن يقيم الدولة ليمنحها السلطة أو السيادة. فسيادة الدولة، بهذا المعنى، من سيادة الأفراد المؤسّسين، إن صحّ التعبير. فالدولة في تصوّر مدرسة العقد الاجتماعي، ليست ضرورة طبيعية، بقدر ما هي ضرورة عقلية. هي لا تُفرَض، بل تُنشأ؛ لا يتحمّلها الإنسان، بل يريدها، لأن مصلحته، التي أظهر عقله فوائدها، «فرضت» عليه ذلك. فدولة مدرسة العقد الاجتماعي هي دولة الفرد والعقل، فهي دولة فردية عقلانية.

فمدرسة العقد الاجتماعي تقول، إذن، بأن الأفراد أرادوا الدولة، ووافقوا على إقامتها عن طريق العقد الاجتماعي. إلا أن هذا العقد الاجتماعي تضمّن تنازلاً عن سلطتهم، عن سيادتهم، إلى الغير. فالفرد، قبل العقد الاجتماعي، كان حرّاً وذا سيادة؛ إلا أنه، بالعقد الاجتماعي، تنازل للغير، واحداً أو متعدداً، عن هذه الحرية وعن هذه السيادة. وأصبح هذا «الغير» ذا سيادة أي صاحب السلطان، يأمر الكل بمقتضى «حق» الأمر الذي كان يملكه كل فرد قبل العقد الاجتماعي، في حالة الطبيعة. فالعقد الاجتماعي أقام إذن «صاحب سلطان» يتمتع بسلطة أمر، أي له أن يحكم أو يأمر الأفراد. وهذا يعني أن الأفراد قد تحوّلوا من أصحاب سيادة إلى «رعايا» يطيعون ويتبعون صاحب السلطان. وهذه النتيجة المنطقية لفكرة «التنازل» عن السيادة الأصلية، التي تعبّر عن حرية الفرد، نجدها عند هوبز، كما نجدها عند لوك. فاستبدادية هوبز وليبرالية لوك تتفقان على إقامة دولة ذات سيادة تفرض إرادتها على «رعاياها» من الأفراد. صحيح أن لوك لا يسلّم بالتنازل المطلق عن السيادة، وينادي بنوع

من التنازل الجزئي؛ وصحيح أيضاً أنه أراد، من وراء تعدّد هيئات الدولة، أن يحدّ من سلطات صاحب السلطان، لكن، مع هذا، يبقى العقد الاجتماعي بالنسبة له عقد تنازل عن السيادة وعن حرية الفرد.

نعم إن الدولة تقام، عند هوبز ولوك، بناءً على موافقة الأفراد؛ وبالتالي فهي، من هذه الناحية، تختلف عن دولة الحق الإلهي؛ إلا أنها لا تختلف عنها من حيث استمرار وجود سلطة حاكمة، أي وجود حكّام يأمرون المحكومين. وصحيح أن الفرد وافق على السلطة، إلا أنه وافق، في نهاية الأمر، على خضوعه لحاكم، على وجود سيّد يأمره. فالحاكم موجود، وعلى الفرد الطاعة. فالدولة، بالنسبة لهذه المذاهب، هي دولة حكّام ومحكومين. فهي، وإن وجدت أصلها في رضاء الأفراد، إلا أنها بقيت مع هذا سلطة حكّام يخضع لها المحكومون، الأفراد، الرعايا. وهذا ما لا يسلّم به روسو؛ ويختلف، بذلك، عن بقية أنصار مدرسة العقد الاجتماعي؛ وهو ما يفسّر خصومته لكل من هوبز ولوك. فروسو يدين كل النظريات التي تعتبر العقد الاجتماعي «ميثاق خضوع»، أي رابطة طاعة الأفراد للأغيار الذين وُلّوا السيادة. فما يشغل روسو بالدرجة الأولى، وهمّه الدائم، هو حرية الفرد. فالحرية، بالنسبة له، هي صفة ملازمة للطبيعة البشرية، والمرادف للسيادة. فالسيادة والحرية شيء واحد، وهما متطابقتان.

لذلك، لا يمكننا أن نفهم طروحات روسو، ما لم يكن حاضراً في أذهاننا أن الحرية، عنده هي السيادة[1]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفرد لا يستطيع التنازل عن حريته، دون أن يذلّ نفسه ويحطّم ذاته كإنسان. فلا يمكن التنازل، إذن، عن الحرية في العقد الاجتماعي.

فالمسألة، كل المسألة، إذن، أن نعرف كيف أدرك روسو «العقد الاجتماعي» وفق هذا التصوّر، الذي يخالف به سابقيه من أنصار مدرسة العقد الاجتماعي، الأمر الذي يلزمنا الآن الوقوف عند معطيات مذهب روسو.

---

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٨٢.

الفرع الثاني
معطيات مذهب روسو

٣٩ ـ دولة روسو

يتّفق روسو مع أنصار مدرسة العقد الاجتماعي على ضرورة مغادرة حالة الطبيعة. ويتفق معهم كذلك على أن الأفراد الذين يغادرون حالة الطبيعة يقيمون، عن طريق العقد الاجتماعي، المجتمع والسلطة السياسية. إلا أن روسو يريد أن يبقى الأفراد أحراراً في الدولة، كما كانوا كذلك في حالة الطبيعة. هذا يعني أنه يجب أن يحكموا أنفسم بأنفسهم ولا يحكموا من «الغير»، بأي شكل من الأشكال. لذلك، فإن العقد الاجتماعي يجب أن يتضمّن أو ينصّ على أن يحتفظ الأفراد بالسلطة التي أقاموها؛ ولا يمكن، بالتالي، أن تكون موضوع أي تخويل أو تنازل لأي كان. وعليه، إذا كانت دولة هوبز هي دولة الحكم المطلق، ودولة لوك هي الدولة الليبرالية، فإن دولة روسو هي الدولة الديموقراطية. وفي تصوّر روسو، أنّ الأفراد الذين أقاموا السلطة، احتفظوا بها ليحكموا أنفسهم بأنفسهم؛ وبالتالي يظلّون أحراراً في المجتمع السياسي، كما كانوا في «مجتمع» الطبيعة.

لكن كيف يمكن تحقيق ذلك؟ إن الفرد لكي يظلّ حرّاً يجب ألاّ يتلقى أمراً صادراً من «الغير»، يخضع له. إلا أن إصدار الأوامر، ومن ثم الالتزام بها، أمر ضروري ولا مفر منه في المجتمع السياسي الذي أساسه السلطة. والسلطة، أو القابضون على السلطة، يوجّهون أوامر؛ لكن هذه الأوامر يجب ألاّ تكون أوامر خارجة عن الأفراد، في تصور روسو. مشكلة لا بدّ من حلها، وحلّها يتطلّب اتخاذ موقف من فكرة الإلزام، ومن صيغة العقد الاجتماعي أيضاً.

يرفض روسو أن تكون القوة هي أساس الإلزام. فمثل هذا الإلزام لا يتمتّع بأية شرعية. فطاعة الأوامر لا تكون بالقوة؛ ولا يوجد أي إلزام أساسه أوامر شخص ولد لكي يأمر. ففكرة الأمر «الخارجي» إذن مرفوضة عند روسو، حيث

لا تجد أساساً لها إلا في المعطيات الفكرية للحكم المطلق، الذي لا يعير أية أهمية لحرية الفرد. لذا، فإن الإلزام يجب أن يبنى على الإرادة الحرة لمن يلتزم: التزام ذاتي، أو ارتباط حرّ إذن، لكي يكون هذا الالتزام «شرعياً». وهذه الفكرة الأساس، عند روسو، لا بد أن تنعكس على العقد الاجتماعي، الذي لا بد منه لإقامة المجتمع السياسي أو الدولة. فكيف تكون صيغة العقد الاجتماعي في إطار هذا التصوّر؟ الجواب عند روسو هو أن التزام الفرد، في العقد الاجتماعي، كما لو كان «يتعاقد مع نفسه»؛ وبالتالي، لا يرتبط، في آخر المطاف، إلا تجاه نفسه؛ ولا تلزمه إلا إرادته وحدها. فالمنطلق هو، إذن، في حرية من يلتزم، أو في الارتباط الحر لمن يلتزم. لذلك فإن الميثاق، أو العقد الاجتماعي، لا يمكن أن يكون «شرعياً» إلاّ إذا كان نتيجة موافقة إجماعية. وعلى هذا الأساس، فإن صيغة العقد الاجتماعي ستكون عند روسو كالآتي: «كل واحد منا يضع بشكل مشاع شخصه وكل سلطته تحت الإدارة العليا للإرادة العامة، ونحن نستقبل... كل عضو كجزء لا يتجزّأ من الكل»[1].

هذا يعني أن كل عضو، أو شريك، يتنازل، بشكل كامل وبدون تحفّظ، عن كل حقوقه للمجموع، أو الكيان السياسي الجديد. وبهذا الشكل، فإن الحرية، حرية الفرد، قد أنقذت، لأن كل فرد يلتزم نحو الكل، وأن كل فرد، حين يعطي نفسه للكل، فإنه لا يعطي ذاته لأي شخص. بناءً عليه، فإن لكل فرد الحق على كل فرد، بقدر ما تخلّى له من حق على نفسه. فأتخلّى عن حقي لأكسب حقاً مساوياً على كل فرد في الكيان السياسي. فكل فرد سيكسب ما يعادل كل ما فقده. وعليه، فإننا سنصل، مع هذا المنطق الروسوي، إلى النتيجة الآتية: كل فرد متعاقد ارتبط دون أن «يخضع» لأي شخص؛ فارتباطه مع الكل جعله لا يخضع، «مع هذا، إلا لنفسه، ويبقى حرّاً كما كان في السابق» يقول روسو.

لكن قد يُعترض فيقال: إذا كان الفرد، في التزامه بالعقد الاجتماعي، لا

---

(١) روسو، **في العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الباب السادس.

يخضع إلا لنفسه، فإنّ مسألة «الخضوع» والأمر تبقى مسألة أساسية في المجتمع السياسي، في «الكيان السياسي»، لأنها تطرح مسألة السلطة، مسألة «صاحب السلطان Le Souverain».

لكن، وفقاً لمنطق روسو، يجب أن يبقى الفرد حراً أيضاً في المجتمع السياسي، لا يخضع إلا لنفسه؛ ومع ذلك هناك أوامر، هناك سلطة، هناك «صاحب السلطان». ما الحل إذن؟ يريد روسو أن يحل هذه المعضلة بفضل ازدواجية في وضع الفرد. فهو يعتبر أن كل فرد في «الكيان السياسي» هو في ذات الوقت «مواطن Citcyen» و«رعية Sujet». فالفرد «مواطن»، لأنه «جزء من صاحب السلطان» يسهم في نشاط «الكيان السياسي»؛ وهو «رعية»، حين يطيع القوانين التي يصوّت عليها الكيان السياسي، أي صاحب السلطان. فالشعب، أو الأفراد، هو إذن، بفضل هذه الازدواجية، حاكم ومحكوم في ذات الوقت.

وعليه، فإن دولة روسو ليست الفوضى، بل هي دولة قوية ذات سيادة؛ لكنها، في الوقت نفسه، تحترم تماماً «استقلال الفرد». هذا يعني أن كل فرد فيها لا يخضع لأي حاكم؛ وليس للفرد، في ذات الوقت، الحق في أن يفرض إرادته على الآخر. فكل فرد لا يخضع إلا لإرادته، أي للقاعدة التي وافق هو نفسه عليها.

لكن أليست طوباوية مثل هذه الدولة؟ وكيف نحلّ أو نجاوز التناقض بين سيادة الدولة المطلقة واستقلال الفرد المطلق؟ إن هذه المشكلة، يقول الأستاذ كابيتان، هي، في الحقيقة، مشكلة الديموقراطية. وإذا كان هناك من حل لها، فهو الحل الذي يقدّمه روسو، والذي يكمن في: الإرادة العامة. فالسيادة تعود إلى الإرادة العامة؛ والفرد خوّل سلطته للإرادة العامة فقط، وليس لمجلس أو ملك أو أية هيئة أخرى. فما هذه الإرادة العامة التي هي محور مؤلَّف روسو؟[1].

---

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٨٣.

٤٠ ـ الإرادة العامة

رأينا أن صيغة العقد الاجتماعي، عند روسو، تتلخّص في أن كل واحد من الأفراد المتعاقدين يضع بشكل مشاع شخصه وسلطته تحت الإدارة العليا للإرادة العامة، بحيث أن كل فرد سيكون جزءاً لا يتجزّأ من كل. و«... بدلاً من الشخصية الخاصة لكل متعاقد، فإن فعل التجمّع هذا ينشىء كياناً معنويّاً وجماعيّاً»، يقول روسو. وهذا «الكيان الاجتماعي» الذي نشأ من فعل التجمّع لا يمكن أن يكون غير «صاحب السلطان» الذي له إرادته الخاصة به، والتي هي بالتحديد: «الإرادة العامة». في الحقيقة، إن الإرادة العامة ليست مجموع الإرادات الخاصة للأفراد. فالإرادة العامة ليست إرادة كل الأفراد أو إرادة الأغلبية. إنها شيء آخر لا يمكن إدراكه إلا من خلال رؤية أخلاقية لها أهميتها عند روسو، فهو يميّز بين عالمين: عالم المصلحة الخاصة وعالم المصلحة العامة. وعالم المصلحة الخاصة (عالم الريبة) هو عالم الإرادة الخاصة والتصرّفات الخاصة. أما عالم المصلحة العامة، فهو عالم **الإرادة العامة** (التي تريد المصلحة العامة وليس المصلحة الخاصة) والتصرفات العامة (القوانين).

فالفرق بين العالمين جذري، وهو فرق في الطبيعة لا في الدرجة. و«صاحب السلطان» لا يمكن إلا أن يريد المصلحة العامة؛ وإرادته، بالتالي، هي الإرادة العامة. وبفعل العقد الاجتماعي، فإن كل عضو في الكيان الاجتماعي (المجتمع المدني) هو، في ذات الوقت، إنسان فردي واجتماعي، رعية ومواطن، وله بالتالي إرادتان: إرادة كإنسان فردي تدفعه الغريزة الطبيعية الأنانية، لملاحقة مصلحته الخاصة، وإرادة كإنسان اجتماعي، كمواطن يبحث ويريد المصلحة العامة. والحرية، في الحياة المدنية، هي مكنة كل فرد في إعطاء الأولوية لإرادته «العامة»، على إرادته الخاصة؛ وبالتالي، إحلال «حب المجموع» محل «حب الذات»، كما قيل. بناءً عليه، فإن الخضوع لـ «صاحب السلطان»، أي للإرادة العامة، هو حرية[١].

---

(١) انظر: شفاليه، **المؤلّفات السياسية الكبرى**، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

إلا أن الإرادة العامة تستخلص من عملية التصويت؛ وأن عملية التصويت تؤدّي، باستثناء حالة الإجماع النادرة، إلى وجود أغلبية وأقلية؛ وبالتالي، فإن خضوع الأقلية للأغلبية معناه افتقاد الحرية والمساواة بين الأفراد في المجتمع المدني: مجتمع الإرادة العامة. بناءً عليه، فإن أعضاء الأقلية لا يكونون أحراراً بعد الآن، لأنهم لا يستطيعون أن يحققوا ما يريدونه، لأن إرادتهم تخضع لإرادة الأغلبية؛ وإن هذه، في الحقيقة، هي التي تأمر أو تحكم. غير أن هذه النتيجة المنطقية لم تخفَ في الواقع، على روسو، فكان حلّه لهذه المعضلة هو: أن الخضوع للأغلبية معناه الخضوع للإرادة العامة التي تعبّر عنها الأغلبية. فالأفراد، أعضاء الأقلية، لا يمكن أن يبقوا أحراراً ومتساوين إلا بخضوعهم للإرادة العامة. والإرادة العامة يعبّر عنها بالقوانين الوضعية، أي أن القوانين تعبير عن الإرادة العامة، لأن الإرادة العامة تريد المصلحة العامة التي يعبّر عنها بالقوانين ذات الطبيعة العامة. لذا فإن خضوع الأقلية للقوانين التي صوّتت عليها الأغلبية، هو تحقيق للحرية وليس خرقاً لها. فالتصويت على اقتراح قانون ليس الهدف منه قبول أو رفض هذا المقترح، بل تحديد ما إذا كان هذا المقترح موافقاً أو غير موافق للإرادة العامة؛ ولا يعرف ذلك إلا بعد عملية التصويت. يقول روسو إن «المواطن يوافق على كل القوانين، حتى على تلك التي تمرَّر بالرغم عنه... فعندما يُقترَح قانون في مجلس الشعب، فإن ما يطلب منهم (المواطنين) ليس هو ما إذا كانوا يوافقون على المقترح أو يرفضونه، بل ما إذا كان (هذا المقترح) موافقاً أو غير موافق للإرادة العامة التي هي إرادتهم... فعندما يفوز الرأي المخالف لرأيي، فإن هذا لا يعني شيئاً آخر غير أنني قد أخطأت؛ وإن ما كنت أعتبره الإرادة العامة لم يكن كذلك. أما إذا فاز رأيي الخاص، فإنني أكون قد قمت بشيء آخر غير الذي أردته، وعندها لم أكن حراً»[١].

إن هذا الذي يقوله روسو، وخاصة فيما يتعلق بالحرية، قد يبدو مجرّد «سفسطة»؛ إلا أنه يجد أساسه في تمييز آخر مهم عنده بين: «التبعية للأشخاص» و«التبعية للأشياء».

(١) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الباب الثاني.

فقد كان، لدى روسو، اشمئزاز من التبعية للإرادات الخاصة، تلك الإرادات التي هي دائماً تحكّمية ونزوية ومخيّبة للآمال. لذلك، فإن عدم التبعية لمثل هذه الإرادات الخاصة معناه الحرية. ولكن هل يستطيع الإنسان أن يتخلّص من كل تبعية؟ إن التبعية المادية للإنسان، أي للأشياء، أمر لا مفرّ منه، كما يلاحظ روسو. إلا أنه يعتقد أن هذه التبعية للأشياء لا تنتقص من حرية الإنسان أو إرادته، لأنها في الحقيقة ليست إلا الخضوع للضرورة، أي لقوانين مستقرّة لا توجد وراءها إرادة إنسانية فردية نزوية وغير مستقرة. إن ما ينتقص من الحرية هو التبعية للأشخاص، وللأفراد. عندها، أيمكن أن نقيم، في الحالة الاجتماعية، نوعاً من التبعية للأشياء تستبعد التبعية للأفراد؟ يرى روسو أن القانون الوضعي وحده يمكن أن يحقّق هذا النوع من التبعية للأشياء التي تستبعد التبعية للأشخاص. فبفضل القانون، وبالقانون وحده، يقول روسو، فإن التبعية للأشخاص «تصبح تبعية للأشياء». فالقانون وحده، المعبّر عن الإرادة العامة، قادر، بعموميته ولاشخصانيته وثباته، أن يعالج معظم الأضرار الملازمة للتبعية للأشخاص. وعندها، يمكن أن يجد الإنسان الحرية و«الأخلاقية» و«الفضيلة»، أي ما يعادل أو يزيد على حريته الطبيعية[1].

٤١ ـ السيادة

السيادة، في مذهب روسو، سلطة الكيان السياسي، أي سلطة «صاحب السلطان» الذي أوجده العقد، أو الميثاق الاجتماعي. وصاحب السلطان هو، في الحقيقة، الشعب. إذن الشعب وحده هو صاحب السيادة. والشعب مصدر الإرادة العامة التي يعبّر عنها بالقانون. فالسيادة، إذن، تتطابق مع الإرادة العامة، أو أن السيادة تعبّر عن نفسها بالإرادة العامة؛ وبالتالي، فإن لها طبيعة الإرادة العامة. ولمّا كانت الإرادة العامة لا يمكن التنازل عنها، وغير قابلة للتجزئة، فإن طبيعة السيادة هي، أيضاً، في أنها غير قابلة للتنازل وغير قابلة

(١) انظر: شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

للتجزئة. فنقل السلطة أو التخلي عنها، غير التخلي عن الإرادة. لذلك، فإن الشعب، أي مجموع المواطنين، من اللحظة التي يتخلى فيها عن إرادته، لا يعود «شعباً».

ولذلك، فقد تصدّى روسو لنظرية كروسيوس حول صحّة «عقد الرق». ففي العبودية، يرى روسو، علاقة قوة وليس علاقة قانونية. «. . . إن الذي صيّرته الحرب عبداً، أو الشعب الذي استُولي عليه، لا يلتزم تجاه سيّده بغير الطاعة التي هو مجبر عليها. . . وحالة الحرب تبقى بينهم كما في السابق». فموافقة العبد باطلة، لأنها تخلٍّ عن الحرية، أي تخلٍّ عن صفة جوهرية للإنسان. يقول روسو «التخلّي عن الحرية معناه التخلّي عن صفة الإنسان، وعن حقوق الإنسانية، وحتى عن واجباتها. ولا تعويض ممكناً بالنسبة لمن يتخلّى عن كل شيء. فمثل هذا التخلّي لا يأتلف مع طبيعة الإنسان. وحين تنتزع كل حرية للإرادة، فإنك تنتزع كل أخلاقية عن التصرفات»[(١)].

وما دامت الحرية غير قابلة للتنازل، فإنها يجب أن تبقى كذلك في العقد الاجتماعي. فالعقد الاجتماعي لا يمكن أن يكون ميثاق خضوع، كما عند لوك، أو عقد اشتراط خضوع لمصلحة الغير، كما عند هوبز. ولذات الأسباب، التي وفقاً لها لا يمكن التخلي عن السيادة، فإنه لا يمكن أن تكون السيادة محل تمثيل. فالإرادة لا يمكن أن تقيّد نفسها تحت صيغة التمثيل. يقول روسو: إن «الإرادة لا يمكن أن تمثَّل مطلقاً: فهي إما ذاتها وإمّا شيء آخر. فلا وسط في ذلك. فنوّاب الشعب ليسوا إذن ولا يمكن أن يكونوا ممثّليه، فهم ليسوا إلا مندوبيه. وهم لا يستطيعون إبرام أي شيء بشكل نهائي. فكل قانون لم يصادق عليه الشعب شخصياً هو باطل، وهو ليس بقانون»[(٢)].

ففي تصوّر روسو، لا يتضمّن العقد الاجتماعي أي شرط للتخلّي عن الحرية. ورفض أي شرط للتخلي عن الحرية معناه إدانة النظام التمثيلي.

---

(١) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الباب الرابع.
(٢) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الباب الخامس عشر.

فالتمثيل السياسي يعني التخلّي عن الحرية. فمذهب روسو يدين، إذن، بكل وضوح، النظام التمثيلي؛ وهو، في ذات الوقت، يؤكّد طبيعة السيادة بأنها غير قابلة للتنازل. ففي الباب الأول من الكتاب الثاني من «العقد الاجتماعي» يكتب روسو ما يأتي: «أقول، إذن، لمّا كانت السيادة ممارسة الإرادة العامة، فلا يمكن التخلّي عنها مطلقاً؛ وإنّ صاحب السلطان، الذي هو كيان جماعي، لا يمكن إلا أن يمثّل نفسه: فالسلطة يمكن أن تنقل، لكن ليس الإرادة».

ففكرة التمثيل وفكرة التخلي عن السيادة متطابقتان إذن، ويرفضهما روسو، لأنه يمكن أن ننقل السلطة إلى الغير، أي أن نخضع لإرادته؛ ولكن لا يمكن أن ننقل إلى الغير الإرادة ذاتها. فإذا كانت السيادة هي الإرادة العامة، أي إرادة المواطنين، فلا أحد يمكن أن يعبّر عن هذه الإرادة. فالملك، أو المجلس، يستطيع التعبير عن إرادة؛ إلا أن هذه الإرادة، بما أنها ليست إرادة الشعب، فلا يمكن أن تكون ذات سيادة. وإذا فرضت نفسها على أنها إرادة ذات سيادة، فإن ذلك لا يكون إلا عن طريق الغصب[1]. يكتب روسو: إنّ «صاحب السلطان يمكن أن يقول: أريد الآن ما يريده هذا الإنسان أو، على الأقل، ما يقول إنه يريد؛ لكنه لا يمكن أن يقول: ما يريده هذا الإنسان غداً سأريده أيضاً، لأنّ من غير المعقول أن تقيّد الإرادة نفسها للمستقبل... إذن إذا وعد الشعب أن يخضع... فإنه يحلّ نفسه بهذا التصرف، ويفقد صفته كشعب، في اللحظة التي يوجد فيها حاكم؛ فلا يوجد عندها صاحب السلطان؛ وسيُحطَّم، بناء عليه، الكيان السياسي»[2].

والسيادة أيضاً غير قابلة للتجزئة. فإذا كانت السيادة هي الإرادة العامة، فإن الإرادة العامة، هي إما أن تكون كذلك أو لا تكون. فهي إرادة الكيان الاجتماعي، الشعب؛ وهي إما أن تكون كذلك، أو تكون إرادة الجزء. وإذا كانت إرادة الجزء، فهي إرادة خاصة، وبالتالي ليست عامة. لذلك فإن تجزئة

(١) انظر: كاييتان، كتابات دستورية، ص ٨٩.
(٢) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الباب الأول.

السيادة تعني إنهاءها. وحتى إذا اعترفنا بوحدة السيادة في مبدئها، وتقسيمها من حيث الموضوع إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية، على سبيل المثال، فإننا نكون كذلك قد قضينا على السيادة. ويسخر روسو من المنادين بتجزئة السيادة قائلاً: «إنهم يجعلون من صاحب السلطان كائناً عجيباً ومكوَّناً من أجزاء متجمّعة، وأمرهم كما لو كوّنوا الإنسان من عدة أجسام، واحد له العيون والآخر الأذرع، والثالث الأقدام... ويقال إن مشعوذي اليابان يقطّعون طفلاً أمام أنظار المشاهدين. وبعد ذلك، يرمون في الفضاء كل هذه الأجزاء الواحد بعد الآخر؛ وإذا بالطفل يسقط حياً ومجمّع الأوصال. وهكذا هي تقريباً ألعاب كتّابنا السياسيين. فبعد أن قطعوا الكيان الاجتماعي بخفة مشعوذ المهرجان، قاموا فجمعوا الأجزاء، دون أن نعرف كيف»[1].

وتتميّز السيادة كذلك بالعصمة، أي أنها لا تخطىء. ولتبرير «عصمة» السيادة، يقول روسو: «حيث أن صاحب السلطان لا يتشكّل إلاّ من أفراد يكوّنونه، فليست له، ولا يمكن أن تكون له، مصلحة ضد مصالحهم... فمن المستحيل أن يريد الكيان إيذاء أعضائه... ولا يستطيع إيذاء أي واحد بشكل خاص... (لأن) كل تصرّف للسيادة، أي كل تصرف حقيقي للإرادة العامة، يلزم أو ينفع كل المواطنين بالتساوي»[2].

إلا أن روسو يحتاط، إذ، بالنسبة له، لا تكون الإرادة حقيقة عامة، إلا إذا منعنا كل تدخّل للإرادات الخاصة. واحتراز روسو هذا يعني استبعاد تدخل كل «مجتمع جزئي»، جمعية، حزب، عصبة، لأن تكوينها بهذا الشكل يكون دائماً على حساب المجتمع الكبير: الكيان السياسي. فالكيان السياسي وحده صاحب السلطان، وحده له السيادة؛ وهو يعبّر عن الإرادة العامة؛ وبالتالي، هو معصوم من الخطأ، لأن الإرادة العامة لا تضل طريق الصواب، لأنها بالذات الإرادة العامة.

---

(١) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الباب الثاني.

(٢) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الباب السابع؛ وشفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ١٥١.

وأخيراً، فإن السيادة، عند روسو، مطلقة. وهذه الصفة في الواقع هي من جوهر السيادة. وفي هذا يقول روسو: «تحتاج (الدولة) إلى قوة شاملة ودافعة لكي تحرّك وتضع كل جزء وفق الصيغة الأكثر ملاءمة للكل. فكما أن الطبيعة تعطي كل إنسان سلطة مطلقة على كل أعضائه، فإن الميثاق الاجتماعي يعطي الكيان السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه»[١].

٤٢ ـ الحكومة

تحتل فكرة القانون الوضعي موقعاً متميزاً في مذهب روسو. والقانون، عند روسو، عامّ في مصدره، وعامّ في موضوعه. إلا أن مسألة إقامة القانون هي غير مسألة تنفيذ القانون. فتنفيذ القانون يعني ردّه إلى قرارات خاصة يكون موضوعها خاصاً. وهذا ما لا يمكن أن يقوم به المشرّع، صاحب السلطان، الذي لا يتّخذ إلا قرارات عامة. فمن يُنفّذ القانون إذن؟ إن الأمر يفرض وجود أشخاص معيّنين ذوي صفة خاصة ليأمروا الآخرين عن طريق القرارات الفردية، أو ذات المحمل الفردي. والمسألة بهذا الشكل ليست بالسهلة ضمن التصوّر العام لمذهب روسو، الذي أعطى قيمة متميزة لكل ما هو «عامّ»، وفضّله على كل ما هو «خاص». فمعضلة «الخاص» تطرح، إذن، بالنسبة للأشخاص، وبالنسبة للقرارات أو التصرفات التي لا بدّ من اللجوء إليها، لكي تنفّذ التشريعات وتستديم الحياة المدنية التي أقامها العقد الاجتماعي.

واستطاع روسو أن يحلّ هذه المشكلة بالتمييز بين «صاحب السلطان» و«الحكومة»؛ فأعطى صاحب السلطان، أو الكيان الشعبي، التصويت على القوانين، وأعطى الحكومة، المكوّنة من أفراد، أمر تنفيذها. لكن ما المقصود بالضبط بالحكومة، ضمن معطيات مذهب روسو؟ لكي تتّضح الصورة، لا بد من المقارنة بين صاحب السلطان والحكومة. فصاحب السلطان يريد، فهو الإرادة العامة التي تحدّد القاعدة العامة، وهي القانون. أما الحكومة، فهي

(١) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الباب الرابع.

تتصرّف، أي تنفّذ، بوساطة قرارات خاصة، القاعدة العامة، أي القانون. فالحكومة إذن هي سلطة في خدمة الإرادة العامة. فهي يجب أن تقام، كما يقول روسو، بحيث أنها «تنفّذ دائماً القانون، ولا تنفّذ أبداً غير القانون»(١).

وعليه فإن الحكومة، في مصطلح روسو، هي «وزير صاحب السلطان»؛ فهي ليست إلا «كيان وسيط أقيم بين الرعية وصاحب السلطان من أجل علاقاتهم المتبادلة وكلّف بتنفيذ القوانين والحفاظ على الحرية، مدنية كانت أو سياسية»(٢).

وعليه، فإن روسو لم يمزج بين الحكومة وصاحب السلطان المزج الذي كان لمصلحة الحكم المطلق. فلا عقد، بناء عليه، من أي نوع كان، بين الشعب والحكومة، إذ لا وجود لغير العقد الاجتماعي الذي أقام المجتمع وصاحب السلطان. لذلك فإن الفعل الذي أقام الشعب بوساطته الحكومة هو «ليس عقداً» يخضع الشعب بوساطته لحكّام، بل هو «قانون». إن «من لهم السلطة التنفيذية ليسوا أبداً حكّام الشعب. بل هم مأموروه ينصّبهم ويعزلهم متى يعجبه ذلك؛ فلا يتعاقدون بل يطيعون». وهم، يقول روسو: ليس لهم إلاّ «... مأمورية، وظيفة، يكونون فيها مجرّد مأمورين لصاحب السلطان، ويمارسون، باسمه، السلطة التي أودعها إليهم، والتي يستطيع تحديدها وتغييرها واستعادتها متى رغب في ذلك»(٣).

بناءً عليه، فإن الحكومة لا تقبض، ولو جزئياً، على السيادة. فالحكومة هي أداة صاحب السلطان الذي له تعود السيادة. والسيادة يعبّر عنها بوساطة الإرادة العامة، في حين أن الحكومة لا تتصرف إلا بوساطة قرارات خاصة، من شأنها التنفيذ الملموس للإرادة العامة.

---

(١) شفاليه، **المؤلّفات السياسية الكبرى**، ص ١٥٩.

(٢) روسو، **في العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الباب الأول.

(٣) روسو، **في العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث، الباب الأول. وانظر: شفاليه، **المؤلّفات السياسية الكبرى**، ص ١٦٠.

فأصل السيادة، في مذهب روسو، هو في الكيان الاجتماعي؛ وله وحده تعود السيادة التي يُعبَّر عنها فقط عن طريق الإرادة العامة. والقانون هو التعبير عن الإرادة العامة.

٤٣ ـ الحكومة الديموقراطية

لا يستخدم روسو كلمة «ديموقراطية»، إلا حين يشير إلى «الحكومة الديموقراطية»، أي «السلطة التنفيذية الديموقراطية». وهو لا يستخدم هذه الكلمة حين يشير إلى «السلطة التشريعية»، أي لا يستخدم كلمة «ديموقراطية» بمعناها الحديث، وهو نظام سيادة الشعب، الذي يهدف إلى ممارسة السلطة التشريعية.

فالديموقراطية، في لغة «العقد الاجتماعي» هي النظام الذي يمارس فيه الشعب السلطة التنفيذية. ولذلك، فحين يُعَنْوِن روسو «في الديموقراطية» الباب الرابع من الكتاب الثالث، من «العقد الاجتماعي» فإن ذلك يعني «التنظيم الديموقراطي للسلطة التنفيذية» ليس إلا.

بناءً عليه، فإن «الحكومة الديموقراطية» تعني، عند روسو، أن الشعب يمارس السلطة التنفيذية، فضلاً عن ممارسة السلطة التشريعية. وبتعبير آخر، فإن الديموقراطية تعني، عند روسو، ذلك الشكل من الحكومة، حين لا يصوّت الشعب على القوانين فحسب، بل يتّخذ أيضاً إجراءات فردية لتنفيذ هذه القوانين. «فالسلطة التنفيذية تلحق السلطة التشريعية؛ وبالتالي، فإن هناك دمجاً للسلطات، أي «حكومة» مباشرة كاملة، حيث أن العدد الأكبر يقوم بكل شيء: قرارات خاصة وقرارات عامة، قوانين وإجراءات تنفيذية[١]».

إلا أن روسو يدين «الحكومة الديموقراطية» ويعتبرها حكومة «سيئة»، لأنه، وإن كان قد أكد أن يودع التشريع إلى الشعب، فإنه يعلن، من جهة أخرى، أنه أمر سيِّىء أن يودع «التنفيذ» إلى الشعب أيضاً. فمثل هذا النظام مخالف، أوّلاً، للفصل بين السلطات، كما يفهمه روسو، «لأن الأشياء التي يجب أن تميّز لم

(١) انظر: شفاليه، المؤلفات السياسية الكبرى، ص ١٦١.

تعد كذلك». فصاحب السلطان والحكومة، أو «الأمير» على حد تعبير روسو، أصبح شخصاً عامّاً واحداً. وهذا سيِّىء، لأن «الحكومة» أودعت إلى الشعب الذي يملك قبل هذا التشريع. وهذا يعني أنه يجمع سلطتين بين يديه. يقول روسو: «ليس بالأمر الجيد أن يقوم من يصنع القوانين بتنفيذها، وأن يصرف كيان الشعب انتباهه عن الرؤى العامة ويركّزه على الموضوعات الخاصة. لا شيء أخطر من تأثير المصالح الخاصة في الشؤون العامة. وخرق القوانين من الحكومة أقل سوءاً من فساد المشرّع الذي هو نتيجة حتمية للرؤى الخاصة»(١).

فإعطاء المشرّع، إذن، ممارسة السلطة التنفيذية يفسده، لأن المصلحة الخاصة تدفعه لأن يضع قوانين خاصة. وفساد المشرِّع أسوأ من فساد الحكومة. ويضيف روسو حجة أخرى إلى إدانته «الحكومة الديموقراطية»، وهي الاستحالة العملية لتطبيق مثل هذا النظام، أو مثل هذه «الحكومة». فإذا كان من المتصوَّر أن نجمع الشعب لأجل أن يصوّت على القوانين العامة، وهي نادرة ومستقرّة، فلا يمكن أن نتصوّر أن الشعب يجتمع، بصورة دائمة، لممارسة السلطة التنفيذية. يقول روسو: «إنه ضد النظام الطبيعي أن يحكم العدد الأكبر...، فلا يمكن أن نتصوّر أن الشعب يبقى باستمرار مجتمعاً لكي يُصرِّف الشؤون العامة»(٢).

وفي ضوء ما تقدم، يمكن أن ندرك الآن أبعاد مقولات روسو ونعطيها معناها الحقيقي. وكخاتمة للحجج التي أدان بها روسو «الحكومة الديموقراطية»، نجد هذه المقولة المشهورة: «إذا أخذنا المصطلح بمعناه الدقيق، فلا توجد مطلقاً ديموقراطية حقيقية، ولا يمكن أن توجد أبداً». وهذا يعني أنه لا يمكن أن توجد أبداً حكومة مكوّنة من عدد من «الوزراء» يساوي عدد المواطنين. وبهذا المحمل أيضاً، يقول روسو، في ختام الباب الرابع من الكتاب الثالث: «إذا وجد شعب من آلهات فإنه يحكم نفسه ديموقراطياً. وحكومة بهذا الكمال لا تناسب البشر».

---

(١) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الباب الرابع.
(٢) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الباب الرابع.

الفرع الثالث
قيمة مذهب روسو

٤٤ ـ توطئة

يرى الأستاذ كابيتان في محاضراته الأصيلة، التي تناولت «الديموقراطية»، والتي ألقاها في مطلع الخمسينات على طلبة الدكتوراه في كلية القانون بجامعة باريس، أن المؤسّس الحقيقي للديموقراطية الحديثة، هو جان جاك روسو، وأن أي واحد من الكتّاب السياسيين الذين سبقوه لا يستحق أن يقاسمه هذا اللقب. وفي «العقد الاجتماعي»، طرح روسو المبادىء الأساسية للديموقراطية. أما تلك التي لم يعبّر عنها صراحة، فهي حاضرة في مذهبه؛ ويمكن أن تُستَنبط إذا تابعنا معه نفس تعليله ومنطقه. ومع هذا، لا يوجد مفكِّر سياسي، كان محل جدل وسوء فهم وتهجّم، أكثر من روسو، خاصة من أجل عقده الاجتماعي. فقد اعتُبر رجل التناقضات وعدم الانسجام في أفكاره. وحتى المتعاطفون معه، حين يكبّون على دراسة «العقد الاجتماعي» يعترفون بأنهم غير قادرين على حل «ألغاز بعض أبوابه».

ومعارضو الفكر الروسوي نجدهم بين المعارضين لمبادىء الثورة الفرنسية، حيث يعتبرونه أكبر وأخطر عقلية أسهمت، في القرن الثامن عشر، في إطاحة النظام الملكي في فرنسا. إلا أن المعارضة لم تقتصر على هذه الطائفة، بل انضمّ إليها كل أولئك الذين يدافعون عن النظام التمثيلي ضد الديموقراطية، رغم أنهم من أنصار التيار الفردي.

ويلاحظ الأستاذ كابيتان أن فترة قرنين من الافتراءات وسوء الفهم غطّت نتاج روسو الفكري. فقد أصبح من الصعب التعرّف إلى ملامحه الأصلية وتحديد أبعاده الحقيقية. أضف إلى هذا أن العديد من المفكّرين الذين يجب أن يكونوا ضمن تياره الفكري لا يعرفون روسو إلا من خلال الصورة المشوّهة التي تنوقلت عنه، وانحازوا، بشكل أو بآخر، إلى مناوئيه، بل أدانوه أحياناً «باسم

الأفكار التي ورثوها عنه، دون أن يعلموا بذلك»[١].

ولإظهار الأبعاد الحقيقية لمذهب روسو، وتحديد قيمة ومحمل مذهبه، يتوجّب الوقوف الآن عند بعض محطات الفكر الروسوي.

٤٥ ـ فرضية العقد الاجتماعي

لقد قيل إن فرضية العقد الاجتماعي تستند إلى فكرة العقد. لكن من أين جاءت فكرة العقد إلى الإنسان؟ إن ضرورة التعامل بين الأفراد، أي ضرورة الاتصال بين الأفراد والعيش معاً، في مجتمع، هي التي أوحت إلى الأفراد بفكرة العقد. فالإنسان، عندما كان يعيش في الطبيعة وحيداً، لا يمكنه مطلقاً إدراك فكرة أو مفهوم العقد. ففكرة العقد لا يمكن أن تُدرك إلا بعد أن يعيش الإنسان في المجتمع، ويخضع لمتطلّباته وضروراته. ففكرة العقد تكون، حينذاك، إحدى الوسائل لمواجهة هذه المتطلّبات والضرورات. فبعد أن وجد المجتمع، ولدت فكرة العقد عند الأفراد. ففكرة العقد مدينة بوجودها لوجود المجتمع. فلولا المجتمع لما وُجدت فكرة العقد.

يقول العميد دكي: «... إن تفسير المجتمع بالعقد هو حلقة مفرغة، لأن فكرة العقد لم تنشأ عند الإنسان إلا من اليوم الذي عاش في مجتمع»[٢].

لكن ليس من الدقة بمكان الاعتقاد بأن روسو قد اعتبر العقد الاجتماعي حقيقة تاريخية وقعت بالفعل. فالعقد الاجتماعي ليس إلا «فرضية علمية» اعتبرت أساساً للتعليل المنطقي. فوجوده التاريخي هو خارج أية مناقشة. فمذهب العقد الاجتماعي، في الحقيقة، مذهب في الفلسفة السياسية لا يستند إلى الوقائع، بل إلى فكر جدلي[٣]. يقول روسو: «لنبدأ إذن، باستبعاد الوقائع، لأنها لا تمسّ المسألة مطلقاً». ويضيف روسو قوله: «يجب ألاّ نأخذ البحوث التي بوساطتها

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٨٠.
(٢) دكي، المطوّل، ج ١، ص ٥٨٢.
(٣) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٢، ص ٦٥.

يمكن أن ندخل في الموضوع، كحقائق تاريخية، بل كتعليلات فرضية ومشروطة، من شأنها أن توضح طبيعة الأشياء أكثر من أن تظهر أصلها الحقيقي، بالضبط كما يفعل كل يوم الفيزيائيون بصدد تكوين العالم»(١). ويقول الأستاذ دلفيكيو إن «العقد الاجتماعي، بالنسبة لروسو، هو... مسلّمة عقلية وليس حقيقة تاريخية... وخطأ العديد من الكتّاب... هو أنهم اعتبروا العقد الاجتماعي واقعة حقيقية، (في حين أنها) أبعد ما تكون عن تصوّر روسو... ولا يمكن أن يكون الخطأ أكثر فداحة إلا عندما نفسّر العقد الاجتماعي سرداً تاريخياً، أو أن ننقده بهذه الصفة»(٢).

إلا أن العقد الاجتماعي بهذا التصورّ، أي من وجهة نظر عقلانية، لم يسلم مع هذا من نقد بعض الكتّاب. فقد قيل إن هذا العقد لا يمكن أن يبرم. ففرضية العقد الاجتماعي ليست طوباوية فقط، وهو وصف لا أثر له في قيمتها المنطقية، بل هي عقلياً لا يمكن أن تدرك. يقول الأستاذ بوردو «إن العقد، يتضمّن الرضاء؛ لكن لا موقع لهذا الرضاء في الميثاق الاجتماعي... فهو مقام ليس على تصرّف إرادي للأفراد، بل على ضرورة تعلو عليهم، وتجد أساسها في القانون الذي يحكم الكائن البشري... لا ريب أن روسو يستند إلى موافقة ضمنية على شروط العقد؛ لكن هذه الموافقة، حتى ولو كانت حقيقية، ليست مع هذا أساساً لصحة العقد. فحين يعطي الأفراد موافقتهم فإنهم يلبّون مطلباً ملازماً لطبيعتهم. وهذا هو الأساس الحقيقي للقيمة الملزمة للميثاق. عقد غريب، أليس كذلك. هذا العقد حيث إرادة الأفراد لا تتدخّل إلا لتخضع لقانون لا يمكن أن تتخطّاه!»(٣).

لكن إذا كانت فرضية العقد الاجتماعي مقبولة منطقياً، فليس من الصحيح منهجياً أن نستلزم تحقق إرادة الأفراد لصحة العقد. فالمنطق السليم، وبالتالي المنهج السليم، يقضيان بأن نظلّ على مستوى واحد من التعليل العقلاني.

---

(١) روسو، حديث عن أصل اللامساواة بين البشر، ديباجة.

(٢) G. Del Vecchio: Philosophie du Droit, Paris, Dalloz, 1953, p. 106.

(٣) بوردو، المطوّل، ج ٢، ص ٦٩.

فوجهة النظر «العقلانية» تبقى واحدة، إن كانت تتعلق بوجود العقد الاجتماعي، وإن كانت تتعلق بصحة هذا العقد. فإذا كانت فرضية العقد الاجتماعي طوباوية لا أثر لها في قيمتها المنطقية، فيجب أن تكون كذلك من حيث صحة العقد، أي من حيث الموافقة عليه. بناءً عليه، فإن من الخطأ القول إن العقد الاجتماعي لم يقم على إرادة الأفراد، بل على ضرورة فعلية، هي الطبيعة البشرية. لذا، فإن الموافقة الضمنية، التي يفترضها أو يتمسّك بها روسو، على شروط العقد، لا يمكن القول إنها حقيقية؛ وبالتالي، فإنها غير كافية لإعطاء الصحة لهذا العقد، بحجة أنها إظهار لضرورة داخلية تفرضها طبيعة الأفراد. فمن التناقض بمكان، أن نعتبر، تارة، العقد فرضية منطقية مقبولة، وتارة أخرى، تستلزم الرضاء، أو الموافقة الحقيقية على مثل هذا العقد. فالمنطق الذي يسود العقد الاجتماعي واحد، سواء تعلّق بوجوده أم تعلّق بصحته. لذلك، فليس عيباً أن يعتبر روسو مثل هذا العقد عقداً من «نوع خاص Sui Generis»، بل إن متطلبات وحدة المنطق العقلاني والافتراض العقلي ساقاه إلى ذلك. فهذا العقد ليس «عقداً غريباً» كما يدّعي الأستاذ بوردو، لأن إرادة الأفراد لم تتدخل في إنشائه. إنه، في الواقع، عقد من «نوع خاص» في وجوده وفي صحته. فما يقيم المجتمع المدني، في نظر روسو، هو إرادات الأفراد المفترضة، وليس طبيعة الإنسان أو احترام متطلّباتها الأساسية. فالعقد الاجتماعي ليس بقانون يفرض قبوله على أفراد الجماعة لكي يتحقق المجتمع السياسي. فإرادة الأفراد، في منطق روسو، تقيم المجتمع السياسي، وليس قبولهم لقانون هو بمثابة الشرط الأساس لإقامة المجتمع السياسي، وتمليه طبيعة الإنسان[1].

ففرضية العقد الاجتماعي، وصحة العقد الاجتماعي، ومبادىء العقد الاجتماعي، هي، في الواقع، «المعيار العقلاني» الذي بوساطته يمكن تقييم المجتمع السياسي، وبالتالي تحديد شرعيته.

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٢، ص ٧٠.

فما يهمّ روسو، في الحقيقة، ليس بيان كيف أن الإنسان، الذي ولد حرّاً، أصبح يخضع لضبط اجتماعي في المجتمع السياسي، بل كيف يمكن أن يكون ذلك، شرعياً، مستبعداً كل اعتبارات تاريخية، وبالتالي واقعية. فالإيديولوجية الديموقراطية لها مسلّماتها ومنطقها.

٤٦ ـ الديموقراطية في سيادة الإرادة العامة

لما كانت فكرة «الإرادة العامة» محور تفكير روسو، والنغمة المتكررة «في العقد الاجتماعي»، فإن من الضروري تعميق وبلورة هذه الفكرة، لأن هذا المجهود، كما يعتقد الأستاذ كابيتان، سيساعد على تحديد الفكرة الديموقراطية عند روسو. ويمكن أن يتم ذلك بطريق ترجمة لغة روسو، التي هي، في بعض الأحيان، لغة مجرّدة وفلسفية، إلى اللغة القانونية التي نفهمها. ولا غرابة في ذلك، بل لا صعوبة، لأن مسعى روسو الفكري «في العقد الاجتماعي» هو مسعى قانوني، ولأن لغته مشرّبة بالمفاهيم القانونية.

يقول الأستاذ كابيتان إن الإرادة العامة، عند روسو، هي: عامة في **مصدرها**، وعامة في **موضوعها**. عامة في مصدرها، لأنها إرادة الشعب؛ وعامة في موضوعها، لأنها تطبّق على كل الشعب. وحيث أن الإرادة العامة يعبّر عنها بالقانون، فيمكن، بناءً عليه، القول: إن الإرادة العامة هي القانون الوضعي، شريطة أن يصوّت عليه الكل ويطبّق على الكل.

وفي هذا التعريف للإرادة العامة، تعريف للديموقراطية بمفهومها الحديث. فالديموقراطية هي النظام الذي تعود فيه السيادة إلى قوانين صوّت عليها من الكل وتطبَّق على الكل. فالعنصر الأول، في تعريف الديموقراطية، هو القوانين التي يصوّت عليها الكل. وهذا هو مبدأ «التصويت الشعبي»، الذي يستبعد كل تخويل للسيادة، حتى إذا كان لممثلين منتخبين، أو لأغلبية المواطنين. فالسيادة تعود إلى إجماع المواطنين معبّرين عنه بالتصويت المباشر.

أما العنصر الثاني في تعريف الديموقراطية، فهو أن تطبّق القوانين على

الكل. فما يبغيه روسو هو إقامة نظام يستبعد تبعية الإنسان للإنسان، أي يستبعد هيمنة الإنسان على الإنسان. ومن أجل تحقيق ذلك، فإن من الضروري لا أن يوافق كل فرد على القانون فحسب، بل أن يخضع كل فرد للقانون أيضاً.

يقول الأستاذ كابيتان، إن روسو لم يرتكب الخطأ القاتل في مطابقة الديموقراطية مع الإرادة الشعبية. فالديموقراطية ليست مجرد الإرادة الشعبية، لأن سيادة الأغلبية، وحتى الإجماع، يمكن أن يكون تحكّمياً ويوقعنا من جديد في نظام الطغيان، ما لم يصحّح ذلك بمبدأ «عمومية القانون». فإذا كانت الديموقراطية هي الاستقلال الذاتي للفرد، وهي الحرية، التي تفترض المساواة، فإن ذلك سيتحقق إذا طبّق القانون على الكل. وعندها، سيكون القانون عادلاً، ويستبعد كل اعتداء على حرية الفرد. ولكي نتحقّق من صحة ذلك، نفترض حالات لا يطبّق فيها المبدأ الذي أراده روسو، وهو: قانون يصوّت عليه الكل، ويطبّق كذلك على الكل.

لنفرض قانوناً صوّتت عليه الأغلبية، إلاّ أنه يفرض عبئاً تحكّمياً على مواطن؛ فهو قانون ظالم بالنسبة لهذا المواطن. لنفرض أيضاً أن قانوناً صوّتت عليه الأغلبية، ولكن لا يطبّق على هذه الأغلبية؛ فهو ليس إلا إظهاراً لقوة الأغلبية تجاه الأقلية؛ وعندها، لا ديموقراطية ولا إرادة عامة، لأننا سنكون عندها أمام ظاهرة خضوع البعض للبعض الآخر، هيمنة الحكّام على المحكومين. فنحن إذن بصدد علاقة قوة وليس «علاقة قانون؛ وبالتالي، لسنا بصدد الإرادة العامة، بل بصدد إرادة خاصة. وهذه الإرادة الخاصة هي ليست خاصة بمصدرها، بمعنى أنها صادرة عن جزء من الشعب، (حتى ولو كان الأغلبية)، بل هي خاصة، لأنها تطبّق على جزء من المواطنين. ولن يخضع سوى هذا الجزء من الشعب للقانون؛ وبالتالي، إن المساواة بين الأفراد ستطاح. ويتضح الأمر أكثر، إذا انطلقنا من فرضية أن القانون يصوّت عليه الكل ويطبق على الكل. ففي هذه الفرضية، لا يخضع كل مواطن إلاّ للقانون الذي وافق عليه، أي أن كلّ فرد سيكون، في ذات الوقت، مشرّعاً ورعية.

وإذا كان كل فرد يخضع من تلقاء نفسه للقانون الذي أراده، فمعنى ذلك أن

كل واحد يشرّع ويشرّع لنفسه. وفي هذا، تعريف «الاستقلال الذاتي autonomie» الذي تقوم عليه الديموقراطية. بناءً عليه، فإن علاقات القانون ستكون متبادلة تماماً؛ وبالتالي، فإن مساواة المواطنين قد تحققت. فأيّ فرد لا يستطيع أن يفرض إرادته على الآخر، دون أن تفرض عليه إرادة الآخر. ولما كانت هذه الإرادات هي نفسها، فإنها تدخل ضمن قانون «عام» للكل. وهكذا تتّضح فكرة الإرادة العامة عند روسو بحيث تكون الديموقراطية في سيادة الإرادة العامة، كما يقول الأستاذ كابيتان. فالإرادة العامة (والديموقراطية كذلك) هدفها استبعاد كل أمر شخصي في الدولة من فرد إلى فرد، كل رابطة تبعية، كل طاعة، كل خضوع إنسان لإنسان[(١)].

٤٧ ـ روسو مؤسّس الديموقراطية الحديثة

ولإظهار الأبعاد الحقيقية لمذهب روسو وتأكيد أنه مؤسّس الديموقراطية الحديثة، يتوجّب نفي ما اتّهم به من أن مذهبه يتطابق مع مذهب هوبز، وأنه رائد الدكتاتوريات الشمولية.

فهذا العميد دكي يقول إن «روسو كان ملهم كل مذاهب الدكتاتورية والطغيان، منذ مذاهب اليعاقبة عام ١٧٩٣ حتى المذاهب البلشفية عام ١٩٢٠... إذ يكفي أن نفتح **العقد الاجتماعي** لنرى كيف أن جان جاك روسو يقدّم، بدون تحفظ، حقوق الفرد قرباناً إلى سلطة الدولة»[(٢)].

ويقول أحد الكتّاب الإنكليز ممن أكبّوا حديثاً على دراسة هوبز وروسو، إن هذا الأخير هو «العدو اللدود ليس فقط للمذهب الفردي، بل للفردية أيضاً. فالفرد، عنده، أغرق تماماً في الجماعة؛ وإنّ حريته ضاعت بكاملها في سيادة الدولة». ويضيف هذا الكاتب «أن هناك تعارضاً بين روسو ولوك لا يقلّ عمقاً

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ٨٣ ـ ٨٥.

(٢) دكي: السيادة والحرية، ص ١٣٥ ـ ١٣٦؛ كما ذكره كابيتان، كتابات دستورية، ص ١١٣ ـ ١١٤.

عن التعارض بين هذا الأخير وهوبز. فعقد لوك كان يبغي حفظ وتأكيد الحقوق الفردية، في حين أن أثر عقد روسو هو إلغاؤها. فالأول هو ميثاق الفردية، في حين أن الثاني هو الصورة المطلقة للشمولية»[١].

وفي هذا الاتجاه يقول الأستاذ ديراته إن كتاب لوك «في الحكومة المدنية»، كان في القرن التاسع عشر، إنجيل الليبرالية، في حين أن كتاب روسو «في العقد الاجتماعي»، تضمّن بذرة تسلّط الدولة في القرن العشرين[٢].

إلا أن الأستاذ كابيتان ينفي هذه التهم عن روسو، فيقول: «إن ارتباط روسو بالحركة الفردية في القرن الثامن عشر لا يقلّ عن ارتباط سابقيه. و... حتى إنه أكثر عمقاً في ارتباطه بها. فقد دفع بعيداً بالفردية لأنه جعل من الفرد قابضاً على السيادة في الدولة ومصدراً للسلطة. ودفع بالفردية حتى نتيجتها المنطقية: الديموقراطية. وقد انحرف هوبز وحتى لوك نحو النظام التمثيلي، الأمر الذي أدّى إلى استمرار إخضاع الفرد للسلطة»[٣].

أما ما يدعو إلى الاعتقاد بأن روسو هو «أبو» الحكم الشمولي، فهو فكرة «الإرادة العامة» وفكرة «الكيان السياسي» عنده. فقد قيل إن الإرادة العامة هي تعبير للكيان الجماعي، الأمر الذي يتضمّن أن الدولة هي كيان جماعي له حياته الخاصة وإرادته الخاصة المتميزة تماماً من حياة وإرادة الأفراد المكوّنين له.

لكن إذا كان مذهب روسو بهذا الشكل، كما يقول الأستاذ كابيتان، فمن حقنا عندها أن نعتبره «أباً» للنظريات الشمولية. لكن لا شيء من كل هذا يوجد في تفكير روسو، أو في كتاباته؛ فقد أريد أن يقوّل ما يخالف تماماً ما كتبه.

واحتاط روسو صراحة، عند الكلام عن «الكيان السياسي» قائلاً بأنه ليس إلا «كياناً مصطنعاً»، أي صنعه العقد الاجتماعي؛ وأن وجوده، إن صحّ التعبير، تمّ

---

(١) ذكره كابيتان، كتابات دستورية، ص ١١٤.

(٢) R. Derathé: J.J. Rousseau et la Science Politique de Son Temps, Paris, P.U.F., 1951, p. 119.

(٣) كابيتان، كتابات دستورية، ص ١١٤.

بفضل التعاقد. ويضيف أن «صاحب السلطان لا يتكوّن إلا من الأفراد المكوّنين له»[(١)]. بناءً عليه، فإن فكرة وجود حقيقة جماعية متميّزة من الحقيقية الفردية، هي أمر غريب تماماً عن تفكير روسو.

ويؤكّد الأستاذ كابيتان أن تفكير روسو الحقيقي نجده في عنوان الباب الرابع من الكتاب الثاني من «العقد الاجتماعي»، وهو حدود السلطة. فالسيادة، رغم أنها مطلقة، فهي مقيّدة عند روسو. وقد يبدو التناقض ظاهراً في هذه المقولة. إلا أن روسو، الذي أحس بهذا التناقض، خاطب قرّاءه قائلاً: «أيها القرّاء النابهون لا تتسرّعوا أرجوكم باتّهامي هنا بالتناقض. فلم أستطع تجنّبه في الصياغات، نظراً لفقر اللغة، لكن انتظروا». إلا أننا، كما يقول الأستاذ كابيتان، «لسنا بحاجة لأن ننتظر، فقد أحطنا بفكر روسو، وأصبحنا مؤهّلين تماماً لنفهم ماذا يريد أن يقول. فجوهر مذهبه هو في عدم منح السيادة لأي فرد، أو لأي مجلس، أو لأي كيان، حتى ولو كان الشعب. فالشعب ليس صاحب سيادة، فهو لا يستطيع أن يريد بشكل تحكّمي. فهو لا يمكن أن يريد إلا بوساطة قوانين عامة. فإذا صوّت، حتى بالإجماع، على قانون خاص، فإن هذا القانون باطل»[(٢)].

والقيود على السلطة نجدها، كما يقول الأستاذ كابيتان، في تعريف الإرادة العامة، في الصفة المزدوجة لعمومية القانون التي تقضي بأن يصوّت عليه من كل الشعب ويكون لكل الشعب، أو، بعبارة أدقّ، من كل الأفراد ولأجل كل الأفراد المكوّنين للشعب. أما إذا تمّت مجاوزة هذه القيود، فإن السيادة تتلاشى، وينحل صاحب السلطان، وينفرط العقد الاجتماعي. يقول روسو: «مهما كانت السلطة السائدة مطلقة، مقدسة، محصّنة، فإنها لا تجاوز ولا يمكن أن تجاوز حدود الاتفاقات العامة. وكل فرد يستطيع أن يتصرّف بكامل ما أبقته هذه الاتفاقات من أمواله وحرّيته، بحيث أن صاحب السلطان لا يملك أي حق

(١) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الباب السابع.
(٢) كابيتان، كتابات دستورية، ص ١١٥.

في أن يحمِّل شخصاً أكثر من آخر، لأن المسألة تصبح عندها خاصة، وسلطته لم تعد مختصة»[1].

ويختتم الأستاذ كابيتان دفاعه عن روسو، فيقول: «إن سيادة الدولة كما يدركها روسو، هي ليست إلا سيادة الفرد. (و) الصراع بين الدولة والفرد هي أطروحة ليبرالية تجد أصلها عند لوك. لكن كل مسعى الديموقراطية، بفضل روسو، هو مجاوزة هذا الصراع والوصول إلى محصّلة، حيث يتطابق الفرد والدولة»[2].

---

(١) روسو، في العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الباب الرابع.
(٢) كابيتان، كتابات دستورية، ص ١١٦ ـ ١١٧.

الباب الثاني

الديموقراطية الليبرالية

٤٨ ـ توطئة وخطّة

إنّ التطرّق إلى «نشأة الديموقراطية»، في الباب الأول، كان بمثابة التخطيط الأولي للصورة الديموقراطية. فقد تمّ التعرّف، بشكل أو بآخر، إلى الفكرة الديموقراطية من خلال المدرسة الفلسفية المسيحية. ووجدت الديموقراطية بوادر أسسها عند مدرسة العقد الاجتماعي. فعلى الرغم من كل الافتراضات والمناقشات التي أثارها أنصار مدرسة العقد الاجتماعي، فإن من الممكن أن نستنتج منها أن الديموقراطية تدور حول محورين أساسيين، هما الفردية والحرية؛ ويتبع ذلك المساواة.

فالديموقراطية لم تعد تعني ممارسة السلطة، بشكل أو بآخر، من قبل المجموع أي الشعب، بقدر ما هي فلسفة ونظم وإيديولوجية، همّها الفرد وحريته بالدرجة الأولى.

كل شيء إذن، في المجتمع، تنظيماً سياسياً واجتماعياً، يجب أن يستوحي من هذه المعطيات للديموقراطية «الليبرالية». وهذا البناء الفكري والإيديولوجي للديموقراطية هو الذي يجب أن نتوقف عنده الآن؛ ونتعمّق في شرح أسسه ومبادئه وتحديد أبعاده تحت لواء «الديموقراطية الليبرالية».

والإلمام بالديموقراطية الليبرالية يقتضي، في المنهج السليم، الرجوع إلى «أصول» هذه الديموقراطية. وهذه الأصول هي في «الفردية» و«الليبرالية». فلا بد إذن من معرفة ما المقصود بالفردية وما المقصود بالليبرالية، محاولين إلقاء ضوء على الفلسفة الفردية والفلسفة الليبرالية، ومحدّدين العلاقة بينهما، بغية رسم «المعادلة الديموقراطية» الليبرالية.

وإذا كانت الحرية جوهر الديموقراطية الليبرالية، فإنه يتوجّب، بعد ذلك، الوقوف، بتعمّق، عند فكرة الحرية هذه، وتحديد معناها وأبعادها.

الفصل الأول
أصول الديموقراطية الليبرالية

الفرع الأول
الفردية

٤٩ ـ مشكلة تعريف

لقد قيل إن أكثر الكلمات تداولاً أصعبها تعريفاً. والحال كذلك مع «الفردية L'individualisme». ومع هذا، لا بدّ من تعريف، في كثير من الأحيان، لتحديد، أو محاولة تحديد، بعض المفاهيم، أو الاتجاهات الفكرية، خاصة إذا أصبحت مذهباً.

وكل تعريف، إذا لم يتضمّن «التعاطف» العلمي مع الفكرة أو المذهب بدل التحديد أو العرض، فعلى الأقل يجب أن يتّسم بالموضوعية. ولم يكن الأمر كذلك، في كثير من الأحيان، بالنسبة إلى الفردية. وإذا لم تتضمّن بعض هذه «التعاريف» عداءً سافراً للفردية، فإنها، مع هذا، طبعت بطابع شخصي، بمعنى أنها تنطلق من تصوّر بعض الكتاب للفردية، تصوّراً قد لا يخلو أحياناً من «الأصالة».

ومن هذه التعاريف الشخصية، التعريف الذي قدّمه توكفيل (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩) للفردية، والذي استُخلص، على ما يبدو، ممّا كتبه عنها في مؤلَّفه الشهير: «الديموقراطية في أميركا». فالفردية، بالنسبة له، هي الوضع الذي وجد فيه

الفرد بعد زوال النظام الإقطاعي بعد الثورة الفرنسية. لقد كان الفرد في المجتمع الإقطاعي مؤطَّراً ضمن تدرّج اجتماعي وقانوني يوفّر له الحماية والمساعدة. وزوال هذا النظام، فجأة، جعل الفرد يواجه مصيره لوحده وبدون حماية، فضاع الفرد، إثر ذلك، وانعزل، إذ لم يَعُدْ مرتبطاً بروابط ذات طبيعة تدرّجية، كانت تحتضنه وتحميه في المجتمع الإقطاعي.

وهذا المفهوم الخاص للفردية، الذي قدّمه الفرنسي توكفيل، يختلف عن المفهوم الذي يسنده الإنكليزي ستيورات ميل (١٨٠٩ ـ ١٨٧٣). فالفرد، بالنسبة له، يعيش في المجتمع، وإنّ المجتمع يتكوّن من مجموع الأفراد الذين يعيشون فيه، دون أن يكوّن شخصاً متميزاً عن أشخاص الأفراد المكوّنين له. هذا يعني أن شخصية الأفراد لا تذوب في المجموع الاجتماعي، بل تبقى متعايشة معه. وقيمة كل مجتمع هو بقيمة الأفراد المكوّنين له. إلاّ أنّ كل فرد يميل إلى تأكيد شخصيته تجاه الأفراد الآخرين وتجاه المجتمع. وهذا ما يميز، وفقاً لستيورات ميل، الإنسان من الحيوان؛ كما أنه عامل مهمّ في التقدم الاجتماعي. فمن مصلحة المجتمع، إذن، أن يعمل على تطوير شخصية الأفراد، أو، على الأقل، النخبة منهم، الذين يجب أن يضعوا تفوّقهم في خدمة المصلحة العامة. وإذا كان الأمر كذلك، فيتوجب على المجتمع أن يتبنّى نظاماً من شأنه التطوير الكامل لشخصية الفرد، لأن ذلك يعود بالنفع على المجتمع أيضاً. وهذا ما حدا بستيورات ميل إلى أن يفضّل النظام الذي يضمن تمتّع الأفراد بالحريات الضرورية لتطوير شخصياتهم: حرية الضمير وحرية التجمّعات الخاصة.

فالفردية بهذا الفهم تؤدّي، إذن، إلى الليبرالية التي تصبح نتيجتها المنطقية والعملية، الأمر الذي أنجب «الفردية الليبرالية». إلا أن الفرد لا يمكن أن يستغني عن الدولة، وهو يعيش في المجتمع؛ فالسلطة والمجتمع لا يفترقان. لذلك فإن دور الدولة في المجتمع وعلاقة الفرد بالدولة يمكن أن يلقيا ضوءاً على تحديد فكرة الفردية من خلال الوقوف عند «الفردية السياسية». وإذا ركّزنا على دور الدولة الاقتصادي، أو ما يجب أن يكون دورها في هذا المجال، فإن

الدولة، في المذهب الفردي، يجب أن تحجّم دورها في المجال الاقتصادي، لأن الفرد، لو ترك على حاله، فإن عمله سيكون مثمراً ومفيداً له وللمجتمع أيضاً. لذا، فإن «الفردية الاقتصادية» تفرض نفسها بعد الفردية السياسية في سياق محاولة تحديد محمل الفردية.

إلا أن الفردية لا تعني الاستقلال الشخصي المطلق، فطبيعة الإنسان ذات صفة مزدوجة: فردية واجتماعية. وفي هذا المنظور للواقع الإنساني، علينا أن نقف عند شخصية الإنسان الفردية والاجتماعية، أي عند «الفردية الاجتماعية».

يظهر ممّا تقدم أن «الفردية» تضمّ أنواعاً متعددة. لذا يتوجّب الوقوف عند الفردية الليبرالية والفردية السياسية والفردية الاقتصادية والفردية الاجتماعية، لكي نستطيع، من خلال ذلك، تحديد وفهم فكرة الفردية.

٥٠ ـ الفردية الليبرالية

تنطلق الفردية الليبرالية من المسلّمة الآتية: الفرد قيمة مطلقة. وهذه المسلّمة تجد مصدرها في العديد من التيارات الفكرية والفلسفية: بدءاً من الفلسفة الإغريقية التي جعلت من الإنسان معيار كل شيء، والتيار المسيحي الذي يرى في الإنسان قيمة عليا، وتيار الإصلاح الديني الذي دعا إلى تبصّر النصوص المقدّسة من كل مؤمن، فجمع بين الحرية والفردية. ونجد تأكيد ذلك أيضاً في التيار الفلسفي العقلاني؛ وإن روسو وكانط أيضاً قَرَنا الفرد بالقيمة المطلقة للحرية؛ فكان الفرد مسند الحرية وغايتها. وكل هذه التيارات الفكرية أسهمت، بعد تطوّر طويل، في بناء الفردية الليبرالية.

والفرد في هذا التصوّر هو الفرد المجرّد، الفرد في ذاته، بعيداً عن كل الخصوصيات التي من شأنها أن تصنع «الإنسان الملموس». وإذا كانت للفرد قيمة مطلقة، فالأفراد إذن متساوون. إلا أن هذه المساواة ليست مساواة بين الأفراد في أوضاعهم الملموسة، بل مساواتهم كأفراد فقط، بمعنى أن نرى في الفرد «إنساناً» قبل أن يكون غنياً أو فقيراً، ربّ عمل أو عاملاً. فالعبرة إذن،

في هذا التصور، هي جوهر الإنسان، وليس وجود الإنسان. وأولوية الفرد هذه تؤدّي إلى اعتبار المجتمع وليد إرادة الأفراد. فالعقد الاجتماعي يفرض نفسه في هذه الرؤية الفردية لإقامة المجتمع. وعليه فإن هذا المجتمع، الذي هو وليد إرادة الأفراد، لا يعرف إلا الفرد، بحيث أن كل تجمّع بشري ليس إلا تجمّعاً لأفراد يوجدون بعضهم إلى جانب البعض الآخر[1].

وإذا كانت هذه هي علاقة الفرد بالمجتمع، فإنها كذلك بالنسبة للقانون المنظّم لهذا المجتمع، لأن القاعدة القانونية ستكون نتيجة لإرادة الأفراد. فعلى الصعيد السياسي، يتجمّع الأفراد للتصويت على القانون؛ وعلى الصعيد المدني، يتفاوض الأفراد لإبرام العقود التي هي «قانون» الأطراف المتعاقدة.

بناءً عليه، فإن الفرد، في هذا التصوّر الفردي الليبرالي، لا يمكن أن يكون غير غاية عليا. وكتابات كبار المفكّرين والفلاسفة، منذ العصر الوسيط إلى بداية هذا القرن، تشهد على ذلك. كما أن الحركات الكبرى في التاريخ، من الإصلاح الديني إلى الثورة الإنكليزية والأميركية والفرنسية، تجد معناها، إن صحّ التعبير، استناداً إلى هذا التصوّر. يكفي أن نعود إلى «إعلانات الحقوق» لنرى مدى تأكيدها أن الفرد ليس وسيلة بل غاية. ومع هذا، يمكن القول إن الفرد هو «الوسيلة» الخلاّقة لاكتمال تطور المجتمع، لأنه الحرية. وحيث أن تنظيم وتطور المجتمع تحكمهما قواعد، وحيث أن الفرد حرية، فإن الفرد لا يمكن أن يخضع لأية قواعد تنظيمية لا يكون هو مصدرها. بناءً عليه، فإن قواعد الضبط الاجتماعي ستقيمها «الحرية من أجل الحرية». فالقانون، إذن، هو «ترتيب» للحريات لا يرغمها ولا يوجّهها، لأن دوره ستاتيكي وشكلي: فهو يحدّد الأطر. أما الحركة، الحياة الديناميكية التي بها يتأكد تفتّح الفرد في ذات الوقت الذي يظهر فيه تقدّم المجتمع، فإن الحرية وحدها تقوم بها. فالحرية «خلاّقة»[2].

---

(١) CF.G. Burdeau, Le Libéralisme, PARIS, Seuil, 1979, p. 89.

(٢) انظر: بوردو، الليبرالية، المرجع السالف الذكر، ص ٩٢ ـ ٩٣.

٥١ ـ الفردية السياسية

يعتقد «لالاند Lalande» صاحب «القاموس الفلسفي» أن هناك ثلاثة أنواع من الفردية السياسية. فالفردية السياسية، في المعنى الأول، هي ما يتعارض مع هيمنة الدولة وتدخّلها. إنها «النظرية، التي وفقاً لها، يكون الأفراد دائماً تحت وطأة الحكم... والحالة السياسية المثالية هي في تطوير المبادرة الفردية، وتقليص وظائف الدولة إلى عدد قليل... أو حتى إلغائها». أما المعنى الثاني للفردية السياسية، وفقاً للأستاذ لالاند، فهو في عدم الامتثال للنظام القائم والتقاليد. فالأفراد يناقشون ويقيّمون المؤسسات القائمة والممارسات والمعتقدات بأنواعها كافة، بدلاً من أن يمتثلوا دون نقاش. فالفردية هنا تتطابق مع الروح النقدية ومقاومة الامتثال الاجتماعي.

أخيراً، فإن الفردية السياسية تعني أيضاً النظرية التي تنادي بأن المجتمع ليس غاية في ذاته، ولا هو أداة لهدف أعلى من الأفراد المكوّنين له. فما يبغيه المجتمع هو خير الأفراد، بحيث أن المؤسسات الاجتماعية يجب أن تهدف إلى تحقيق سعادة الأفراد وكمالهم(١).

ويبدو أن هذه التعاريف لا تتفق فيما بينها، ولا تحدّد بالضبط ما المراد بالفردية السياسية. إلا أن التعريف الأول، المتعلّق باختصاصات الدولة، والثالث المتعلق بأهداف المجتمع، يتضمّنان بذرة الفردية السياسية. فتعريف الفردية السياسية يجب أن ينطلق من دور الدولة وعلاقاتها بالفرد. لذلك يتوجب البحث عن هذا التعريف عند الكتّاب الذين درسوا فكرة الدولة وعلاقاتها بالأفراد و«حقوقهم».

وقد نشر الأستاذ «شارل بودان Ch. Beudant»، عام ١٨٩١، كتاباً يحمل عنوان «الحق الفردي والدولة». غير أنه لم يتضمّن، في الحقيقة، أية معلومة يمكن الاستفادة منها في تعريف الفردية السياسية. وبعد ذلك بعدة سنوات، نشر

(١) CF. Waline (M.): L'individualisme et le Droit, 2e éd. Paris, Domat Montchrestien, 1949, p. 15.

الأستاذ «هنري ميشيل» كتاباً بعنوان «فكرة الدولة»، يعرض تاريخ المذاهب السياسية في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، وبالذات تاريخ المذاهب الفردية في القرن الثامن عشر، وردود الفعل ضد الفردية في القرن التاسع عشر، و«الفردية الجديدة» التي برزت في ذلك القرن.

وانطلاقاً ممّا قاله الكتاب والمفكّرون ومارسه بعض رجال السياسة في القرن الثامن عشر، حاول الأستاذ هنري ميشيل أن يلخّص «الأساس المشترك للفردية» على النحو الآتي: استقلالية المعتقد الشخصي، حرية وضمان تمتّع الفرد بأمواله وشخصه، إسهام المواطن بإرادته في إقامة الدولة، إظهار جوهر حقوقه، وتحرير نشاط كل عامل من الضغوط التي أثقلته طويلاً. وبرغم اختلافهم في الأهداف والوسائل والأسباب، فقد توصّل هؤلاء الكتّاب والمفكّرون ورجال السياسة إلى نتيجة واحدة، هي: تحرّر الفرد الكامل، أو شبه الكامل، من «العبودية الداخلية والخارجية» المدنية أو الأخلاقية. فكل فرد له: حق الاعتقاد، حق التنقّل والتملّك، حق إبداء الرأي في أمور الدولة، الحق في الإنتاج والتبادل، الحق في تطوير شخصه بكل الاتجاهات الجسمانية والاقتصادية والفكرية والأخلاقية.

أمّا فيما يخص العلاقة بين الفرد والدولة، فإن أنصار المذهب الفردي في القرن الثامن عشر، يرون أنّ على الدولة أن تترك الفرد يطوّر شخصيته، وبالتالي أن تضمن له الحريات الضرورية لتحقيق ذلك، وأن تمد له يد المساعدة في ذلك عند الحاجة.

يظهر ممّا تقدم أن أنصار المذهب الفردي، في هذه الفترة، لا يغلب عليهم الشك تجاه الدولة؛ وأن هذا الاتجاه الفردي، في القرن الثامن عشر، لم يقتصر على طلب عدم تدخّل الدولة، بل دعاها إلى القيام ببعض الأعمال التي من شأنها تطوير شخصيات الأفراد. إلاّ أنه، في القرن التاسع عشر، كما يلاحظ الأستاذ هنري ميشيل، حدث «انحراف» في المذهب الفردي تمثّل في أطروحة التعارض المطلق بين الفرد والدولة.

ويرى الأستاذ فالين، بعد كل ما تقدّم، أن الفردية السياسية هي «الاتجاه في

وضع المؤسسات السياسية، القانونية، والاجتماعية لبلد ما، في خدمة المصالح الخاصة للأفراد الذين يكوّنون الشعب بالتفضيل على المصالح الجماعية، خاصة الوطنية والعائلية»[1].

٥٢ ـ الفردية الاقتصادية

رأينا أن الفردية الليبرالية تعتبر الفرد ذاتاً حرة. فالفرد حرية خلاّقة. إلاّ أن هذه «الحرية» تبقى، مع هذا، مجرّدة، ولا تخلو من اعتبارات ميتافيزيقية. فالوجه الملموس للحرية يبقى ضائعاً وبحاجة إلى تحديد. وهذا ما قام به الفكر الإنكليزي الذي تسيطر عليه الاعتبارات العملية النفعية أكثر من التجريد الفلسفي. فالحرية بالنسبة للمفكّرين الإنكليز هي في سيادة المصلحة الشخصية. وهذه النظرة البرغماتية لا تنتقص شيئاً من الحرية، بل تؤكّدها، حين تظهر منافعها العملية؛ كما أنها تسهم في التوفيق بين الحرية الفردية المجرّدة ومتطلّبات مصلحة المجتمع. وعليه، فإن الفردية الاقتصادية تنطلق من مسلّمة للاقتصادي الإنكليزي آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) مفادها: إذا تُرك كل فرد لحاله، فإنه سيحقق أكبر مصلحة ممكنة، لأنه، حين يبحث عن مصلحته الخاصة، فإنه يخدم أيضاً المصلحة العامة. لذا فإن من مصلحة المجتمع أن يُعطى الفرد الحدّ الأقصى من الحرية الاقتصادية. فالفردية الاقتصادية تتعارض، إذن، مع تدخّل الدولة في النشاط الاقتصادي؛ وتتطابق، عملياً، مع الليبرالية، شأنها في ذلك شأن الفردية السياسية. إلاّ أن «الحريات» الأساسية، بالنسبة للفردية السياسية، هي غير «الحريات» التي تطالب بها الفردية الاقتصادية. فالحريات التي تريدها الفردية السياسية هي الحريات التي من شأنها أن تطوّر «الشخصية الفكرية والأخلاقية» للفرد، كحرية الضمير، وحرية المعتقد، وحرية التعليم، وحرية التعبير...

---

(١) انظر: فالين، المذهب الفردي والقانون، المرجع السالف الذكر، ص ١٧ ـ ١٨.

أما الفردية الاقتصادية، فإنها تريد «الحريات الاقتصادية»: حرية التجارة، وحرية العمل وحرية التبادل.

لكن، إذا اختلف أنصار الفردية السياسية وأنصار الفردية الاقتصادية في الحريات التي يطالبون بها بإلحاح، باعتبارها ضرورية لتصوراتهم السياسية والاقتصادية، فإنهم مع هذا يتّفقون على حرية واحدة هي: حرية التملّك (حق الملكية). فالملكية بالنسبة للفرد هي، في ذات الوقت، ضمانة للتطور الاقتصادي والأمن السياسي[١].

٥٣ ـ الفردية الاجتماعية

يمكن أن نستخلص ممّا تقدم أن «الفردية» سواء في محاولة «تعريفها» أم في الأشكال التي تتّخذها، تُظهر الفرد بأنه كائن قائم بذاته يتمتع باستقلال شخصي، الأمر الذي يضعه في معارضة مطلقة مع المجتمع والدولة. والتأكيد على الفرد وحرياته، أمام الخطر المتأتّي من وجود الدولة، هو التصور التقليدي للفردية. لكن ألا نأخذ بالاعتبار الجانب الاجتماعي للفرد، أي الوقوف عند الطبيعة الحقيقية للإنسان؟ فهذه الطبيعة يمكن أن تكون فردية واجتماعية في ذات الوقت. ثم هل الدولة أو السلطة في تناقض مطلق مع الفرد، أم أنها في طبيعتها وهدفها لا تتناقض مع استقلال الفرد؟ وإذا كان الأمر كذلك، فبدل التناقض بين الفرد والسلطة، يوجد توافق وانسجام. فالفردية لا يمكن أن تكون مطلقة بالشكل الذي صوّر، بل هي أيضاً «اجتماعية». فالفرد المعزول عن المجتمع لا يمثّل الحقيقة الإنسانية. فالإنسان، ككل، هو كائن فردي وكائن اجتماعي في ذات الوقت. بناء عليه، فإن المنحى الاجتماعي، والمنحى الفردي، عند الإنسان يتآلفان لتكوين أصالة الشخصية الإنسانية. لذا، فإن النظام الاجتماعي ليس بغريب عن الفرد، بل بالعكس يجد أساسه في الضمير الإنساني، كما قيل. فالمجتمع، بتركيبته السياسية ـ القانونية، أو بنظاميه السياسي

---

(١) انظر: فالين، المذهب الفردي والقانون، ص ٢٠.

والقانوني، لا يُفرَض، إذن، على الفرد، بل ينبع، بمعنى من المعاني، من ذات الإنسان ومن وعيه. فالتفاعل بين الفرد والمجتمع موجود، متواصل لا ينقطع. فالشخصية الفردية والشخصية الاجتماعية للإنسان في حوار مستمر، إذن. وبهذا المعنى، فقد قيل إن مصدر الالتزام ليس بخارج عن الفرد، ولكنه، بالعكس، يجد مستقرّه في ضميره. صحيح أن الفرد يخضع للقاعدة القانونية، إلا أن هذا الخضوع ليس سلوكاً يحدّده الإرغام، بل هو موقف يمليه على الإنسان وضعه ككائن اجتماعي. يقول الأستاذ بوردو: إن «وجود النظام السياسي ـ القانوني لا يمكن أن يفسّر على أنه نتيجة للتعارض بين الإنسان والمجتمع. . . فالإنسان، نظراً لطبيعته ككائن اجتماعي، قد وُهب ذكاءً مدركاً بما فيه الكفاية، وضميراً متفتّحاً جداً، لكي يريد الالتزام الضروري لإدامة الحياة الجماعية المنظّمة. حتى وإن خضع للقوانين، فهو يبقى كائناً حرّاً»[1]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الدولة، أو الحكّام القابضين على السلطة، حين يتدخّلون لتحديد أبعاد النظام الاجتماعي وضمان الالتزامات المترتّبة عليه، فإنهم لا يحدّدون الوسيلة والمضمون بشكل اعتباطي، لأنهم مقيّدون بتلك الضمائر التي أنجبت النظام الذي يقومون بتفسيره. فالسلطة، إذن، لا يمكن أن تذهب إلى ما يخالف المتطلّبات، التي تتحسّسها هذه الضمائر، باعتبارها جزءاً لا يتجزّأ من قيمة ووجود الإنسان. وهنا يقول الأستاذ بوردو: «إذا خرقت الدولة حرمة الضمائر، فإنها ستهدم النظام الاجتماعي الذي يجب أن تضمنه، لأنها ستحرم الالتزام من الأساس الذي يجد فيه سلطانه ونجاعته، في إطار السلم والاستمرارية»[2].

وهذه «الفردية الاجتماعية» ستغيّر، بالتالي، الحدود التي كانت تلتزم بها الدولة لحماية حريات الفرد في منظور الفردية المطلقة. فهذه الحدود، التي لا يجوز للدولة اجتيازها، لم تعد تحمي وضع الفرد المنطوي على ذاته والمنعزل عن المجتمع، بل هي حدود أخرى لا تستطيع الدولة مجاوزتها دون أن تعتدي على شخصية الإنسان الفردية والاجتماعية في ذات الوقت. وهذا يعني أن معنى

(١) بوردو، الليبرالية، ص ٢٦٨.
(٢) بوردو، الليبرالية، ص ٢٦٨.

الحرية قد تغيّر بالنسبة للقابضين على السلطة، إذ لم تعد امتيازاً للإنسان بصفته الفردية فحسب، بل هي ميزة لصفته الاجتماعية أيضاً[1].

الفرع الثاني
الليبرالية

٥٤ ـ معنى الليبرالية

رغم أن مصطلح «الليبرالية Le Libéralisme» لم يظهر في فرنسا أول مرة، إلا في عام ١٨٢٣، فإن الحركة الفكرية «الليبرالية» أقدم من هذا التاريخ بكثير. فالليبرالية ترتبط بفكرة الحرية؛ لذلك فهي قديمة قدم نضال الإنسان، عبر العصور، من أجل الحرية. والليبرالية تنطلق من المسلّمة الآتية: الحرية في جوهر الإنسان وملازمة لطبيعته. وما دامت الحرية ملازمة لطبيعة الإنسان، فهو يتحمّل إذن مسؤولية مصيره. وللظروف الموضوعية، وحتى الذاتية، تأثير في إدراك الحرية. فالإنسان المعدم لا تعني الحرية له أي شيء، إلا «مكنة» الموت جوعاً. بالعكس، فإنها تعني الكثير لمن يتمتّع بامتياز الثروة؛ وبالتالي، فإن إدراك الحرية يختلف بالنسبة له. إلا أن المذهب الليبرالي لم يهمل الظروف الواقعية التي يوجد فيها الإنسان «الحر»؛ لكنه يحاول مجاوزة هذه الظروف، لأن ما يهمّه هو «الإنسان المجرّد» وليس «الإنسان الملموس»، إن صحّ التعبير. فالإنسان في ذاته هو الحرية.

والليبرالية، كفلسفة، لا تتّخذ بعدها الكامل، إلا من خلال العلاقات بين الأفراد. فالليبرالية في ذاتها، أو من خلال فرد معين، لا تكاد تعني شيئاً. إذ قد يكون الإنسان ذا اتجاه ليبرالي، إلا أن المسألة لا تعدو عندها أن تكون أكثر من مسألة معتقد أو مزاج. فالليبرالية لكي تتّخذ بعدها الإنساني يجب أن تُدرك من خلال تنظيم العلاقات السياسية، والاقتصادية، والأخلاقية، وغيرها

(١) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٢٦٩.

من العلاقات الاجتماعية. لذلك كانت هناك «ليبرالية سياسية» و«ليبرالية اقتصادية» و«ليبرالية دينية» و«ليبرالية أخلاقية». وكل نوع من هذه الأنواع «الليبرالية» يتأثّر بالوسط الذي يدّعي حكمه، كما يتّخذ الوجه الخاص به.

لذلك، فإن الصعوبة الأولى، التي تقف في طريق تعريف دقيق لليبرالية، هي هذا التعدّد في الأوجه الذي تتّخذه الليبرالية. فليس من الممكن أن تأخذ الليبرالية السياسية (الديموقراطية الليبرالية) بكل متطلّبات الليبرالية الاقتصادية مثلاً. فهذا الاختلاف، وربما الصراع، بين أوجه الليبرالية هو العائق الأول لتحديد معنى الليبرالية. والعائق الثاني لإعطاء تعريف لليبرالية يكمن في أن المذهب الليبرالي لم يبقَ مذهباً فكرياً ومعتقداً إنسانياً، بل إنه لقي تحقيقاً تاريخياً. فقد طُبّق هذا المذهب بالفعل لمدة طويلة، يمكن القول إنها دامت من نهاية القرن الثامن عشر إلى الحرب العالمية الأولى؛ وتجسَّد في نوع من التنظيم السياسي ـ الاجتماعي عُرف باسم «الدولة الليبرالية». لذا، فإن هذا المذهب لا يمكن إلا أن يحمل الآثار التي نجمت عن تطبيقه العملي، بما قد يعتّم بعض أوجهه «النقية»؛ وبالتالي، يجعل تعريفه أو تحديد جوهره صعباً للغاية. فقد فُسّرت الحرية التي ينادي بها، وطبّقت بشكل معيّن، بحيث أصبحت عملياً امتيازاً لطبقة معينة. وليس من المبالغة أن نقول إن الليبرالية في تطبيقها التاريخي أدّت غالباً إلى معادلة غير إنسانية هي: أمام حرية الأقوياء تقف عبودية الضعفاء. لهذا، فقد اختلّ ميزان الليبرالية، وافتقد معيار القيم التي تمسّكت بها. لكن، رغم ذلك، تبقى هناك حقيقة ثابتة يعنينا التمسّك بها، والانطلاق منها، في تعريف أو تحديد معنى الليبرالية. وهذه الحقيقة هي أن همّ الليبرالية هو حماية الشخص الإنساني. صحيح أن الليبرالية تخضع في تطبيقها لاعتبارات أو معطيات الثقافات، أو المزاج القومي لكل شعب، كما أن كل مرحلة تاريخية تتحقق فيها يمكن أن تترك أثرها فيها؛ ومع هذا، فإن الليبرالية تظلّ، في جوهرها، معتقداً ثابتاً هو أن الإنسان حر، وأن هذه الحرية تظهر في معارضتها لكل ما هو مضاد للحرية في الواقع أو الفكر. فالليبرالية، إذن، هي النقيض للاستبداد، الشمولية (التوتاليتارية)، الأوتوقراطية، الحكم المطلق، هيمنة

الدولة... لذلك فإن الليبرالية، فيما تنادي به من مبادىء وقيم وما تعارضه من مبادىء وأفكار وتطبيقات سياسية واجتماعية واقتصادية، غنية في فحواها، متعدّدة في أوجهها. فالليبرالية ليست تنظيماً للعلاقات الاجتماعية وإيديولوجية ومنهاجاً فحسب، بل هي، في الحقيقة، كل هذا وذاك في ذات الوقت. ومن هنا، يمكن إدراك «معنى» الليبرالية والانطلاق من التصوّر الذي يعطيه الأستاذ بوردو لليبرالية، حين يقول: «... الليبرالية هي، في ذات الوقت، نظرية، ومذهب، ومنهج، وممارسة. هي، أيضاً وبشكل أساس، موقف، أي استعداد نفسي لتواجَه، ضمن رؤية معينة، المشاكل التي يفرضها على الإنسان تنظيم الحياة في المجتمع».

وهذا التصوّر يتخّذ كامل معناه انطلاقاً من مسلّمة الليبرالية بأن الإنسان حرية وسيّد مصيره؛ ولا يمكن التسليم، بالتالي، بأي نوع من أنواع الإرغام الذي تريد به سلطة خارجية، مهما كان أساسها وهدفها، أن تشل إرادة الأفراد[1].

٥٥ ـ أصول الليبرالية

في خضمّ تناقضات الأفكار وخصبها اللذين اتسم بهما القرن السادس عشر الأوروبي، عصر الانبعاث والإصلاح الديني، يمكن أن نجد أصول نشأة الفكر الليبرالي. وقد يبدو غريباً، لأول وهلة، أن تجد «الحرية» جذورها في عصر ميكيافلّي، صاحب «الأمير» (١٥١٣)، الغريب كل الغربة عن الحرية، والحاذق في فن الاستيلاء على السلطة والحفاظ عليها، بعيداً عن الشعب وحريته. لكن، إذا كان ميكيافلّي معادياً للحرية في انحيازه السياسي، فإنه قدّم خدمة لا يستهان بها بالنسبة لمنهج البحث الذي اتّبعه، لانعتاقه من كل تعصّب فكري. فقد استبعد، في بحثه، كل النظريات والأحكام الأخلاقية أو اللاهوتية الجاهزة، واقتصر على استقراء وملاحظة الوقائع. لذا، فحين تطرح مشكلة الحرية، فإنها ستُعالج بعيداً عن كل انتماء فكري متعصّب؛ وفي هذا، خلاص للفكر من

(١) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٧ ـ ٨.

عبودية وضعه كإنسان. وعليه، فإن ما يسبغ الشرعية على النظام هو احترامه لحرية الإنسان.

أما توماس مور، فبالرغم من الجدل الذي دار حول المعنى الحقيقي لمؤلَّفه (أهو مجرّد خيال أو نقد واقعي للبناء السياسي ـ الاجتماعي في عصره)، فإنه قد أدخل روح العدالة والإحسان في السياسة. فلم تكن الحرية، بناء عليه، غائبة عن جزيرته السعيدة، رغم صرامة تنظيمها. وهكذا، يلاحظ الأستاذ بوردو أن «إيراسم وتوماس مور يلتقيان حول ذات الحرص، وهو أن نضع الإنسان، الذي هو القيمة الوحيدة الجديرة بالاحترام، في قلب الفكر السياسي والتنظيم الاقتصادي»[1].

ورغم ما قيل عن الإصلاح الديني من غلظة وتزمُّت، إذ بشّر على الصعيد الديني بعقيدة أكثر صلابة ممّا كانت عليه عند علماء اللاهوت في العصر الوسيط، ودعا، على الصعيد السياسي، إلى خضوع تام للسلطة، فإن من الممكن القول إنه كان وراء الذاتية المطلقة التي تعني أن للضمير مسؤولية إقامة كل القيم الفردية والاجتماعية. وممارسة الحكم الناقد ورفض كل سلطة لا يقرّها الإنسان في قناعته الداخلية، جعلا من الإصلاح الديني مدرسة للفردية.

وعلى أي حال، فإن العبرة الأساسية، التي تستخلص من الإصلاح الديني هي أن الحرية في الإنسان. وهذه الحرية، التي كانت احتكارا للمغامرين والأقوياء، فإن الإصلاح الديني سيشمل بها الإنسان كإنسان. وقد تخلّص الفكر من المسلّمات الأخلاقية أو المذهبية؛ وفي ذلك، من دون شك، انطلاقة للحرية. في الحقيقة إن ما يميّز جانب مهمّ من عصر الانبعاث هو **الانعتاق**. إلا أن الحرية بالنسبة لإنسان الانبعاث ليست مكنة تمنح للكل، بقدر ما هي «غنيمة» يستولي البعض عليها. ولا شك أنّ في ذلك تأكيداً للفردية، لكنها «فردية شخصيات». فالحرية تجد أساسها في الفعل والفوز. وإذا كانت الحرية هي

(١) بوردو، **الليبرالية**، ص ٢٠.

حرية «الكبار»، فإنها، مع هذا، حملت ريحاً جديدة كان قد حبسها العصر الوسيط بين جدران انضباطه المادي و«الروحي». فقد اكتشف العقل عالم الحقيقة الذي أراد فهمه وتفسيره بإمكاناته الخاصة، بعيداً عن كل تفسيرات ميتافيزيقية[١]. وإذا كانت الحرية هي امتياز للبعض، في عصر الانبعاث، فإن «الإنسانية المسيحية» ستجعلها، في ذات الوقت، من نصيب الكل. وإذا كان ميكيافلّي قد أقام «الحرية العملية» التي هي من نصيب الحاذقين والأقوياء، فإن «الحرية الروحية» كانت همّ بعض المفكّرين في تلك الفترة أيضاً. فبعد ثلاث سنوات من صدور «الأمير»، صدر عام ١٥١٦ كتاب «مبادىء المؤسسات المسيحية» لمؤلّفه الهولندي «إيراسم Erasme» (١٤٦٩ ـ ١٥٣٦). وصدر كتاب «الإتوبيا Utopia» عام ١٥١٨، للإنكليزي توماس مور (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥). وقد ناضل إيراسم من أجل الحرية على كل الجبهات الفكرية والدينية. والحرية، كما يفهمها إيراسم، هي «الحرية الإنجيلية» التي يدين لها كل إنسان، لإنقاذه من الخالق، والتي منح استعمالها من أجل كرامته. «فستحلّ» الحرية الروحية محلّ حرية الأفعال الغضّة وغير المسؤولة... ورغم الاختلاف البيّن في السلوك الذي تجيزه هاتان الطريقتان، لإدراك الحرية، فإنهما تجدان أساساً مشتركاً في التحرّر من كل سلطة دنيوية خارجة عن الإنسان. ففي حين أن الاستقلال الميكيافلّي لا يجد أمامه أي عوائق غير تلك التي تضعها أمامه الوقائع، فإن المؤمن، وفقاً للدين الجديد، يجد في ضميره المستنير بالإرشاد الإلهي، مبدأ «لانضباط صارم»[٢].

في الحقيقة، إن نبتة «الحرية» لا يمكن أن تجد أرضاً أخصب ممّا وجدته في الأرضية الفكرية والمادية التي قدّمها القرن السادس عشر. فهو عصر الانحلال المادي وعصر الفوران الفكري، نتيجة تفتّت البناء الفكري المغلق للمجتمع الإقطاعي.

---

(١) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ١٨.

(٢) بوردو، الليبرالية، ص ٢١.

وهذا العالم المعلّق، بين مجتمع ينتهي وآخر في طريق البناء، والمتمثّل بالقرن السادس عشر، القلق فكرياً ومادياً، كان بحق عصر الانعتاق المادي والروحي، وبالتالي عصر اللاقيود، ومن ثم عصر «الحرية».

٥٦ ـ الليبرالية والرأسمالية

إلا أن القرن السادس عشر كان أيضاً قرن الحرب الأهلية، والفوضى، والمؤامرات، وبرغماتية الأقوياء، وحيلة أو تمرد الضعفاء. وقد اتسم ذلك القرن، على صعيد العلاقات السياسية، بصراع الفئات بدافع الشهوة إلى السلطة أو العطش إلى الانتقام. وفي كل ما تقدّم، فإن الحرية لم تجد، قطعاً، مكاناً لها. إن الذي حدث في ذلك القرن هو أن التحرّر الروحي، بفضل الإصلاح الديني، قد مسخ إلى حرية مادية كانت وراء حب المغامرة والاندفاع نحو إقامة المشاريع والبحث عن المنافع. وكل ذلك أسهم في بناء علاقات اقتصادية واجتماعية جيدة ستعرف، فيما بعد، بالرأسمالية. ويمكن القول إن «البورجوازية» في ذلك القرن حوّلت «الحرية الروحية»، التي جاء بها الإصلاح الديني، إلى حرية عملية تجسّدت في الهيمنة على العالم المادي وإخضاعه لحكم المال، بفضل المبادرة الفردية.

وتأثير الإصلاح الديني أو البروتستانتية، في نشأة الرأسمالية، وجد صداه العميق في كتاب شهير لعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠): «الأخلاقية البروتستانتية وروح الرأسمالية». ومهما يكن من أمر هذه الأطروحة التي أثارت الكثير من الجدل والتي لم تعد تتمتع اليوم بما كان لها من رصيد كبير فيما مضى، فإن الرأسمالية الربوية كانت معروفة في العصر الوسيط، وإن الرأسمالية التجارية عرفتها الحضارة الصينية والحضارة العربية الإسلامية.

إن انطلاقة الرأسمالية مدينة للاكتشافات التي تمّت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والتي أدت إلى «ثورة تجارية».

وبدون التجديد في تكنيك الإنتاج، فإن الرأسمالية كان يمكن أن تبقى في

مرحلة تراكم الثروة النقدية. «لكن هذه العوامل الموضوعية، لنشأة نوع من الحضارة، لم تعطِ ثمارها، إلاّ لأنها استُغلّت من عقلية حقّقت انتظام ونجاح (هذه العوامل). فآليات الرأسمالية لم تؤدِّ إلى النتيجة التي نعرفها، إلاّ لأنها أدمجت في رؤية للعالم وللإنسان وجدت تجسيدها. . . في طبقة هي: الطبقة البورجوازية»[1]. وهذه «الحرية العملية»، عند الأفراد الذين قاموا بهذه النهضة في عالم هو في طور البناء، تجسّدت في الاعتماد على النفس الذي هو سبيل النجاح. فالحرية كانت، عند ذاك، هي الثقة بالنفس؛ فساد الإيمان عند الأفراد الذين كوّنوا الطبقة البورجوازية بإمكانات الحرية. إلا أننا تعوّدنا اليوم، كما يقول الأستاذ بوردو، أن نعتبر تملّك المال هو الأساس الذي تقوم عليه الطبقة البورجوازية. لكن، في فترة صعود الطبقة البورجوازية، لم يكن المال، بعد، مصدر الحرية، بل تكريساً لها. فمصدر الحرية كان في الذكاء والتصوّر والتصميم عند الإنسان؛ وهو ما يحدّد، بالضبط، الحرية. ففي البداية، كان الإيمان بإمكانيات الحرية هو المحرّك الأساس لصعود البورجوازية[2].

إلا أن المجتمع الليبرالي، بما تضمّنه من عدم المساواة في الأوضاع الاقتصادية، أدّى إلى أن تكون ممارسة الحرية حكراً على أصحاب الامتيازات. فالرأسمالية، التي كانت نتاج الحرية، أوصلت إلى البروليتارية. لكن المهم بالنسبة لليبرالية، خاصة عند نشأتها، هو ليس نتائج الحرية، بل أساسها: فالحرية تعود لكل إنسان مهما كانت كفاءته في استعمالها. وعدم المساواة في ممارسة الحرية ليست قدراً مكتوباً، بل نتيجة لعدم مهارة يمكن أن تصحح بفضل التجربة والتفكير. فالحرية، إذن، في هذا التصوّر، ملازمة لكل إنسان. أما التمايز الاجتماعي الذي يمكن أن تؤدي إليه بالفعل، فلا يؤثّر في محملها الإنساني. ولما كان لكل فرد استعداد للحرية، فلكل واحد يعود ما تتضمّنه هذه الحرية من وعود، عن طريق ما يملكه من خبرة ودراية في ممارستها.

فالليبرالية، إذن، هي مذهب فردي، لأن الحرية التي تنادي بها يجب إغناؤها

(١) بوردو، الليبرالية، ص ٢٥.
(٢) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٢٧.

بمجهود كل فرد. وهي لا تثق إلا بالفرد، وترفض كل سلطة خارجية، سواء فرضت عليه قواعد أم مدت له يد المساعدة. فما دام الفرد حراً، فهو ليس بحاجة لأن يحرَّر[1].

إلا أن الطبقة البورجوازية، التي استفادت من التيار التجديدي للإصلاح الديني حين حوّلته لمصلحة طموحاتها، لم تستطع أن تقدّم أساساً للحرية يخلّصها من الحدود التي حبسها فيها المفهوم المسيحي للحرية، باعتبارها امتيازاً للضمير. ولكي لا يكون المشروع البورجوازي نجاحاً أملته الظروف، بل مشروع ذو شرعية، فقد توجّب نقل الحرية الروحية إلى الميدان الاجتماعي والسياسي. وعندها، لا تكون الحرية امتيازاً للضمير، بل أساسٌ لاستقلال الفرد في مواجهة كل سلطة لا يسلّم بهيمنتها. وعليه، فإن «حرية الإنسان يجب أن تحل محل حرية المسيحي»، على حدّ تعبير الأستاذ بوردو[2].

وهذا المجهود، في علمنة تيار الإصلاح الديني، نجده في عصر حقوق الإنسان.

٥٧ ـ الليبرالية وحقوق الإنسان

فمنذ القرن السابع عشر، «ساد» الاعتقاد بأن معرفة قوانين الطبيعة هي الطريق الذي يقود إلى اكتشاف الإرادة الإلهية. فمن طريق الطبيعة، يمكن معرفة أوامر الله. وقد يبدو، لأول وهلة، أن لا جديد في الموضوع. فمنذ القرن الثالث عشر، قال القديس توما الإكويني بوجود «القانون الطبيعي»، الذي هو جزء من القانون الأزلي، والذي يمكن أن يكتشفه العقل. فالقانون الطبيعي، إذن، هو ما يمكن أن يدركه الإنسان من القانون الأزلي[3]. إلا أن الجديد هو المنهج

---

(١) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٢٨.

(٢) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٢٩.

(٣) حول «أساس القانون الطبيعي» عند القديس توما الإكويني، انظر: منذر الشاوي، فلسفة القانون، ص ١١٣ ـ ١١٥.

الذي، وفقاً له، يمكن أن تدرك القوانين الطبيعية. فبعد الآن، لا تدرك القوانين الطبيعية عن طريق التأمل الديني، بل بدراسة مباشرة للطبيعة. فوفقاً لهذا المنهج، حلّ العقل الموجّه نحو البحث العلمي محلّ الضمير المستنير بالإيمان. وفي تأكيد كفاية العقل، تكمن فكرة علمنة القانون الطبيعي، حيث أن الله لم يعد غير السبب الأول للظواهر الطبيعية. وهذا الاتجاه مكّن الليبرالية من التحرّر من وصاية الكنيسة، وأن تصبح فلسفة مادتها وغايتها الإنسان. بناءً عليه، فإن سيادة العقل باتت أمراً مسلماً به. فالكون أصبح ممكن الإدراك من قبل العقل، ولم يعد بناءً خفياً (نيوتن). ولم يدخل العقل في طريق معرفة خصائص عالم الطبيعة، بل أيضاً لمعرفة حال الإنسان. لذلك، فإن العقل سيدعو إلى البحث في الإنسان عن القانون الأوّلي الذي حكم طبيعته، قبل أن يصيبها الفساد. وفي نهاية البحث، سيكتشف العقل الحرية التي كانت في الإنسان، قبل أن يصيبها الفساد، بسبب النظام الاجتماعي القائم على الجهل وتحكّم العواطف. والبحث عن «القانون الطبيعي» سيصل بنا إلى إقرار الحقوق الملازمة لطبيعة الإنسان.

وهذه المعطيات، التي ستكون أساساً لنظام جديد، سُلِّم بها في القرن السابع عشر. فقد انتشر تيار من الأفكار، بين النخبة وبين أفراد الطبقة المتوسطة في بعض الأحيان، ينادي بحرية الفكر والضمير. وهذا التيار نجده في العديد من المؤلّفات التي بدأت في الظهور في السنوات العشرين الأخيرة من القرن السابع عشر. وعليه، فإن روحاً أو عقلية جديدة تستخلص من «أزمة الضمير الأوروبي» هذه، التي كانت في الحقيقة معركة فكرية كبيرة في سبيل الحرية[1]. ومعركة الحرية هذه لا يمكن أن تكسب من خلال التأكيدات اللفظية أو المساجلات حول قيمة الحرية، بل من خلال تحديد المكنات التي تتضمّنها، بمعنى أن يعبّر عن الحرية بمجموعة من الحقوق تعود إلى الفرد. فكان لا بد للفكر الليبرالي، إذن، أن يطرق هذا الباب، ليضع الحرية في مأمن من كل تعدٍّ ممكن. وقد تمّ ذلك بالفعل في القرن السابع عشر. وكانت البدايات، مع كروسيوس، في المقدّمة التي تصدّرت كتابه «في الحرب والسلم» (١٦٢٥)، ثم طوّرها تلاميذه

---

(١) انظر: بوردو، **الليبرالية**، ص ٣١ ـ ٣٢.

من مدرسة قانون الطبيعة والشعوب[1].

إلا أن فكرة الحقوق الفردية تجد أساسها الحقيقي عند لوك. فكما سبق أن رأينا[2]، فإن لوك، في كتابه «في الحكومة المدنية» (١٦٩٠)، ينطلق من «حالة الطبيعة»، التي هي حالة استقلال وحرية الفرد. وهذه الحالة البدائية، التي هي حالة الطبيعة، يوضع لها حد بالعقد الذي يُبرم بين الأفراد لإقامة المجتمع المدني. إلا أن هذا العقد، الذي يُبرَمُ بين الأفراد لإقامة السلطة لا يتضمّن التنازل عن حريتهم الأولى المطلقة، إلا بالقدر الذي لم يعد يتلاءم مع إقامة النظام الاجتماعي. أما ما عدا ذلك، فيحتفظ الأفراد بما بقي من حريتهم الطبيعية، والتي تترجم بالحقوق الفردية. فالحقوق الفردية، هي حرية الأفراد الطبيعية التي يحتفظون بها في الحالة المدنية، أي بعد إقامة الدولة. والحقوق الفردية، البقية المتبقية من حريات الأفراد الأصلية، غير مدينة إذن للدولة، لا في أصلها ولا في مضمونها؛ فهي سابقة لوجود الدولة؛ وبالتالي، يمكن التمسّك بها تجاهها. وعليه فإن واجب الدولة سيكون في احترام هذه الحقوق، أولاً، وضمان ممارستها، ثانياً. وهذه الأطروحة، التي نجد فيها جذور الفلسفة الليبرالية، كانت بمثابة دعوة إلى تعميق فكرة الحقوق الفردية، وإلى بثّها بين صفوف الناس. وقد أسهم الفلاسفة والكتّاب، وخاصة مفكّرو القرن الثامن عشر، في بناء صرح الحقوق الفردية وإقامتها على أساس الحرية الملازمة لشخص الإنسان.

أما فيما يتعلق ببث الروح الفردية، فإن الجهود انصبّت على نشر الأفكار التي يمكن أن تكون تبريراً للحقوق الفردية. ومن هذه الجهود: الفلسفة التي تخلّصت من كل ولاء للأديان القائمة، والاعتقاد الجازم بمكنة العقل، وبطيبة الطبيعة البشرية، وشرعية البحث عن السعادة، وعدم ثقة بالسلطة السياسية.

وهذه الجهود الفكرية وجدت محصّلتها في «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»

(١) عن كروسيوس ومدرسة قانون الطبيعة والشعوب، انظر: منذر الشاوي، **فلسفة القانون**، ص ١١٥ ـ ١٢٢.
(٢) انظر: البند ٣٠ الوارد من قبل.

في ٢٦ آب ١٧٨٩ الذي تصدّر دستور ١٧٩١ الفرنسي. فقد نمت الطبقة البورجوازية في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر في أوروبا؛ وأصبحت هي المسيطرة على وسائل الإنتاج. إلا أن وضعها الاقتصادي الممتاز لم يعد يتناسب، في ظل الحكم الملكي المستبدّ، مع وضعها الاجتماعي؛ وبالتالي، مع ضرورة حفظ سلامة أفرادها وممتلكاتهم. ولمّا كانت الثورة الفرنسية هي ثورة البورجوازية، فإن هذه «الحقوق» ليست بطبيعية، بالشكل الذي صوّر، أي أنها وليدة «العقل المجرّد»، بل وليدة ظروف ومصالح طبقية معيّنة استخدمت العقل لتبريرها وتأكيدها[1].

إلا أن الأستاذ بوردو يرى أن هذه «الحقوق» ليست ثمرة لإرادة المجلس (الجمعية) إلتي وضعها، بل تعبيراً عن مبادىء تعلو على كل إرادة بشرية؛ وبالتالي، فإن «الإعلان» يقرّها ولا يخلقها. والحقوق، التي يسجلها الإعلان، تعود لكل إنسان، مهما كانت ولادته، ووضعه الاجتماعي، أو الدولة التي ينتمي إليها[2].

ومهما يكن من أمر، فإن النصوص، التي تضمّنها إعلان ١٧٨٩، قد أكدت «الحرية» في المادة الأولى، باعتبارها أساساً لكل الحقوق التي نصّت عليها المواد الأخرى: «يولد الأفراد ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق». كما اعتبرت الحرية أساس كلّ تنظيم سياسي، لأن هدف هذا الأخير هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية التي تتلخّص في الحرية. «هدف كل تجمع سياسي هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية للإنسان والتي لا تتقادم» (م ٢).

والحرية لا حدود لها غير تلك التي تضمن لأعضاء المجتمع الآخرين التمتّع بحقوقهم. والقانون هو الذي يضع حدود الحرية، بحيث أنه يمنع من أن تتعدّى على حرية الآخرين (م ٤). وهذا الشرط يكفي بمفرده لتقييد دور الدولة، لأن تدخّلاتها لا تكون «شرعية» إلا بقدر ما تكون ضرورية لممارسة الحرية من

---

(١) انظر: منذر الشاوي، فلسفة القانون، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٣٤.

الكل. وهذا التضييق لنشاط الدولة هو أحد المعتقدات التي تقوم عليها الليبرالية. والاتجاه، الذي يضيّق نشاط الدولة، أوحاه الحرص على تجنّب أن يكون استقلال الأفراد خاضعاً لهفوة أو تحكّم السلطة. ووفقاً لذلك، فقد حدّدت الحقوق الفردية، وهي: الأمن، أي حرية الشخص البدنية وحرية الذهاب والإياب، وحرية الضمير والرأي، وحرية التعبير والملكية. وهذه الحقوق كلّها تشكّل التعبير الكامل للفلسفة الليبرالية[1].

ومع هذا، فإن الليبرالية ليست مدينة بانتشارها للمبادىء الفلسفية التي تضمّنها إعلان الحقوق عام ١٧٨٩ (مدوّنة الحرية والفردية) فحسب، بل للممارسة الفعلية لهذه الحقوق في إنكلترا والولايات المتحدة الأميركية. ويمكن القول إن ما أعطى الليبرالية بعدها الحقيقي هو هذا الالتحام بين النظرية والتطبيق.

ففي إنكلترا تحقّق، لأول مرة، خضوع السلطة للحرية. فقد كانت «لائحة الحقوق» عام ١٦٨٩، و«قانون التسوية Act of Settelment» عام ١٧٠١، تكريساً للحريات. وقد أُقرّا «من أجل حسن ضمان حقوق وحريات الرعايا» على حدّ تعبير القانون الأخير. وهذه الحقوق هي ليست حقوق كائن مجرّد، بل هي الحريات التي تعود تاريخياً وتقليدياً إلى الشعب. فالفرد الإنكليزي لا يتمتّع بهذه الحقوق نظرياً فحسب، بل يمارسها حقيقة وفعلاً. فالحرية الإنكليزية، كما لاحظ الأستاذ بوردو، تختلف عن الحرية الفرنسية التي تضمّنها إعلان ١٧٨٩ الذي هو، بالأحرى، إشهار لمعوقات الحرية أكثر ممّا هو مكسب ملموس. أما الحرية الإنكليزية، فهي حرية معاشة حقيقة وفعلاً. نعم إن الحرية الإنكليزية تنطلق، هي أيضاً، من الاعتراف بالقيمة العظمى للإنسان. إلا أن هذا الاتجاه الفردي الذي يمنح الشرعية للحرية معاش في الحياة الفعلية، وتسنده سلسلة من القواعد القانونية والسوابق والمنوّعات التي تعطيه النجاعة. فهذه الفردية ليست «فردية ميتافيزيقية»، بل فردية فرضتها متطلّبات الحياة الاجتماعية، فنمت وتحدّدت وأُغنيت مع هذه الحياة.

---

(١) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٣٥.

وهذا المفهوم للحرية في إنكلترا يعطي صورة لشعب حرّ، ومع هذا لا يحكم. فقد سبقت الليبرالية الإنكليزية، بوقت طويل، الديموقراطية. وعندما طبّقت الديموقراطية، في هذا البلد، كان عليها أن تحسب حساباً لحرية كانت تسبقها في الممارسة اليومية، وتقيم حدوداً للسلطة لا يمكن مجاوزتها، حتى ولو كانت هذه السلطة التعبير عن الإرادة الشعبية[1].

أما في الولايات المتحدة الأميركية، فهناك مظهر آخر لحقوق الإنسان، وللحرية التي تتضمّنها هذه الحقوق. فالفردية الأميركية قامت، أيضاً، على فكرة الإيمان بالإنسان، التي تنهل من ذات المصادر الفكرية التي تنهل منها النظرية الفرنسية للحريات الفردية. لكن، فضلاً عن ذلك، هناك تأثير «الحنبلية البروتستانية Le Puritanisme»، والوسط الطبيعي والاجتماعي. لذا، فإن «العقلانية» ليست أساساً أصيلاً لليبرالية الأميركية. فالحرية، في هذا التصور لليبرالية، لا تعود إلى الإنسان بصفته كائناً عاقلاً، بل تعود إليه باعتباره فرداً يصنع مصيره بنفسه. فالحرية إذن هي النتيجة للمسؤولية التي يتحمّلها الإنسان. وفي هذا، نجد الفكرة «الحنبلية البروتستانية» التي تشيد بالمجهود الفردي. ويرى الأستاذ بوردو أن ما يهمّ الأميركي، بصفته مواطناً، ليس مساهمته في الحكم، بل اطمئنانه إلى أن أيّ أمر لا يمكن أن يمسّ حرياته. ولذلك، فإن الليبرالية، بصفتها نظاماً يقوم على «استقلال الفرد»، وجدت في العقلية الأميركية سنداً قوياً[2].

٥٨ ـ الليبرالية والديموقراطية

بين الليبرالية والديموقراطية، علاقة تسلسل تاريخي. فقد سبقت الليبرالية، في وجودها، الديموقراطية. فالمسألة الديموقراطية لم تطرح في الأزمنة القديمة الإغريقية والرومانية[3].

(١) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٢) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٣٨.
(٣) انظر: دكي، المطوّل، ج ١، ص ٥٧٢؛ والبند رقم ١٤ الوارد من قبل.

وإذا كانت الديموقراطية الإغريقية قد وجدت لحقبة قصيرة، فإنها لم تعش في عقول الأفراد، إلا بصفة نموذج فكري ذي طابع مثالي[1].

وإذا كانت الديموقراطية لا تفترق عن الحرية، فعن طريق تفسير الحرية، أتت الديموقراطية، وتحققت في الدولة الليبرالية. وعليه، فإن الفكرة الديموقراطية، حين ظهرت في الأزمنة الحديثة، كان يجب أن تبنى. إلا أن هذا البناء كان قد تأطّر بنظام فكري كامل، وهو الليبرالية. ولذلك، فإن من الضروري، لفهم «الديموقراطية الليبرالية»، أن نضعها ضمن هذه الرؤية التاريخية. فالذين تولّوا مسؤولية بناء الصرح الديموقراطي قد تحمّلوا إرث الحركة الليبرالية؛ وكان عليهم أن يطبّقوا معتقداتها ومبادئها وقيمها.

وهذا التلاحم بين الليبرالية والديموقراطية دعا الأستاذ بوردو إلى أن يقول إنه يمكن تصوّر الليبرالية بدون الديموقراطية؛ إلا أنّه لا يمكن تصوّر الديموقراطية خارج الإطار الليبرالي.

وهذه الأسبقية التاريخية لليبرالية على الديموقراطية تظهر في معاداة الليبرالية لـ «السلطوية L'autoritarsme»، بحيث أن ذلك يشكّل «جوهر الليبرالية». فالليبرالية نشأت، أصلاً، من الرغبة في انعتاق الأفراد من أي إرغام مادي أو معنوي يمارسه الحكّام القابضون على السلطة. وفي البداية، لم تكن السلطة السياسية مستهدفة من الليبرالية. ولكن عندما بدأت السلطة بالتركّز وأصبحت أكثر استبداداً، استهدفت الأفكار الليبرالية التنظيم السياسي؛ واتّخذت الليبرالية طابع «مقاومة السلطة». بناءً عليه، فإن كل مقاومة للسلطة هي من الليبرالية، لأنها تجد أساسها في التعارض بين الحرية الملازمة للشخص الإنساني والسلطة المطلقة للملوك. لذلك، فإن العديد من الصراعات التي عرفها التاريخ، كانت صراعات من أجل الحرية؛ وبالتالي، ذات طابع ليبرالي[2]. إلا أن هذه الصراعات، التي كانت تأكيداً للاتجاه الليبرالي، تضمّنت أيضاً بوادر الاتجاه الديموقراطي. فقد كانت هناك مقاومة للسلطة من مجلس الطبقات الثلاث في

(1) انظر: بوردو، **الليبرالية**، ص ١٧٨.

(2) انظر: بوردو، **الليبرالية**، ص ١٧٩.

فرنسا المنعقد في عام ١٤٨٤، تمثّلت في خطبة «فيليب بوت». إلا أن الخطيب قد أكد، أيضاً بوضوح، المبدأ الديموقراطي، حين تساءل عن السلطة التي تسيّر الشؤون في فرنسا، عندما يكون الملك قاصراً؛ وقال إنها تعود إلى الشعب مانح السلطة[١].

وقد كانت هناك مقاومة للسلطة أيضاً، من قبل «الرابطة الكاثوليكية» ومن البروتستانت، في فترة الحروب الدينية في فرنسا، حيث تمّ التمسّك، وفقاً للظروف، «بحق الشعب في رقابة ممارسة السلطة العامة». إلا أنه تمّ أيضاً تأكيد الأصل الشعبي للسلطة[٢].

ولم يختلف الأمر عن ذلك كثيراً في إنكلترا؛ فمقاومة البرلمان الإنكليزي، لما أرادته عائلة ستيورات وتيدور المالكة، من وضع السلطة الملكية فوق رقابة البرلمان، هي مسعى ليبرالي وديموقراطي أيضاً، تمثّل بسحب السلطة من الملك وإيداعها إلى «الشعب»، أي إلى البرلمان. وصحيح أن إعلان الحقوق الفرنسي، لعام ١٧٨٩، قد اتّخذ شكل رفض الحكم المطلق؛ وقال بأن الطامة الكبرى هي في «جهل ونسيان وازدراء حقوق الإنسان» (ديباجة الإعلان)؛ وصحيح أيضاً أن كلّ مواد الإعلان ليست إلا صيغاً ترجمت عدم الثقة بالسلطة؛ وأن حقوق الإنسان تبلورت في المنوّعات الموجّهة ضد الحكّام[٣]؛ إلاّ أن إعلان الحقوق هذا قد نصّ أيضاً على أن «مبدأ كل سيادة هو أساساً في الأمّة» (م ٣)، وأن «القانون تعبير عن الإرادة العامة» (م ٦).

وعندما بدأت الديموقراطية تغزو طريقة ممارسة السلطة، فقد أريد لها أن تتطابق مع شكل لـ «الحكومة» تكون السلطة فيه مقيّدة.

وفي هذه الرؤية للأمور، كان الالتحام بين الليبرالية والديموقراطية[٤]، فكانت «الديموقراطية الليبرالية»، وكانت الحرية جوهرها.

---

(١) انظر: البند رقم ١٦، الوارد من قبل.
(٢) انظر: البند رقم ١٦، الوارد من قبل.
(٣) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ١٨٠.
(٤) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ١٨١.

الفصل الثاني
جوهر الديموقراطية الليبرالية

الفرع الأول
الحرية جوهر الديموقراطية

٥٩ ـ معنى الحرية

إذا تجرّدنا عن كل اعتبارات فلسفية، سوسيولوجية أو أخلاقية، فإن من الممكن القول إن الحرية هي المكنة التي تعود إلى كل إنسان، لكي يتصرّف وفق ما يقرّر، دون أن يخضع لأي إرغام، غير ذلك الضروري لضمان حرية الآخرين[١]. وهذا التعريف، الذي يتميّز ببساطته، يطرح الحرية كمعطى موجود؛ وبالتالي، يستبعد كل مناقشة حولها. فالإنسان حر ما دام لا يخضع إلا لنفسه. واعتبار الحرية مسلّمة أولية لوضع الإنسان أمر نجده في «إعلانات الحقوق» الإنكليزية أو الأميركية أو الفرنسية، مهما اختلفت أبعاد هذه الإعلانات. فهي تتفق جميعاً على أن الحرية هي مكنة أصلية عند الإنسان، ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بطبيعته، وغير مدينة بوجودها لأي سلطة اجتماعية. فالحرية لا تخلق لأنها موجودة. وعليه، فإن الحقوق، التي هي تجسيد للحرية تعتبر ملازمة، هي الأخرى، لشخص الإنسان. ولذلك كان إعلان الحقوق الفرنسي يبغي: «عرض الحقوق الطبيعية والمقدّسة للإنسان، والتي لا يمكن التنازل عنها». وهذه

(١) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٤٠.

الحقوق غير مدينة بوجودها للسلطة، لأنها حقوق طبيعية. لذلك، فإن ممارسة هذه الحقوق والحريات التي تتضمّنها يمكن أن تنظّمها السلطة دون أن يتوقّف محتواها على إرادة هذه السلطة. فالجمعية التأسيسية الفرنسية «تعترف وتعلن» هذه الحقوق عام ١٧٨٩، دون أن تنشئها.

وإذا كانت الحرية تتضمّن «الاستقلال الذاتي للفرد»، فهو استقلال ذاتي يتمتع به كائن عاقل وأخلاقي. فالقرن الثامن عشر لا يفصل بين فكرة الحرية والصورة التي يرسمها لإنسان يخضع لأوامر الضمير، لذلك، فإن إعلان حقوق ١٧٨٩، عندما يقول في مادته الرابعة، إن «الحرية تتضمّن استطاعة عمل كل ما لا يؤذي الآخر»، فإن هذا التعريف، في شقَّيه الإيجابي والسلبي، يتضمّن استقلال الفرد، لأن الفرد يستطيع القيام بما يريد، ولا يرغم على عمل ما لا يريد. غير أن العقل يرشد الفرد بألاّ يستعمل حريته للإضرار بالغير. والالتزام بهذه القاعدة الأخلاقية نادى به لوك «في الحكومة المدنية» فقال: «رغم أن حالة الطبيعة هي حالة الحرية، فإنها ليست على الإطلاق حالة الإباحة».

وإذا كان هناك ارتباط بين الحرية والأخلاق، فهناك أيضاً انسجام بين هذه الحرية (التي تحكمها الأخلاق) ومتطلّبات النظام. ولذلك، فإن المشرّع، في وظيفته التي يحدّدها الفكر الليبرالي، حين «يمنع الأفعال المضرّة بالمجتمع» (إعلان ١٧٨٩، م ٥)، فإنه يريد أن يحمي النظام الاجتماعي. وعندما يقوم المشرّع بذلك، فإنه لا يقيّد الحرية بالمعنى الدقيق، بل يقوم بإعلان القواعد التي هي، عقلاً، جزء لا يتجزّأ من الحرية، لا تعدٍّ على حريات الغير ولا إضرار بالمجتمع. فهي ليست مبادىء قانونية تفرضها السلطة العامة، بل سنن ملازمة للفكرة التي يكوّنها الإنسان العاقل العادل عن الحرية.

فلا يوجد، إذن، تناقض بين الحرية الفردية ومتطلّبات النظام الاجتماعي. فمفكّرو القرن الثامن عشر ورجال الثورة الفرنسية نادوا بحرية لا حدود لها في جوهرها؛ وتقيّدها، في ممارستها، القوانين، تحقيقاً للمصلحة العامة. فدور القانون، بالنسبة لهم، لا في أن ينتزع من استقلال الفرد أجزاء من حرية لا

تأتلف مع الحياة الجماعية، بل إقرار بدقة القاعدة القانونية، الحدود التي تتضمّنها الحرية أصلاً.

ولم يظهر هذا التناقض بين الحرية والنظام، إلا عندما نسي الأفراد الجانب الأخلاقي للحرية، بحيث لم يعد يقاس استقلال الفرد وفق أوامر الضمير، بل وفق الوسائل التي يمتلكها لفرض إرادته. وحين يتحرّر الفرد من القاعدة الأخلاقية، فإنّ استقلاله يعني تبرير أنانية الأقوياء وتشجيع مجون الحاذقين. عند ذلك، يصبح استقلال الفرد، في الواقع، امتيازاً للبعض. وكل تاريخ الصراع، في القرن التاسع عشر، يظهر بوضوح هذا الانحراف. لذلك قيل إن «بين القوي والضعيف، بين الغني والفقير، الحرية هي التي تضطهد، والقانون هو الذي يحرِّر»[1].

٦٠ ـ الديموقراطية والحرية

رأينا أن الحرية هي مكنة تصرف الإنسان دون أن يعقيه أي عائق خارج إرادته. فالحرية، إذن، معطى يوجد عند كل إنسان وتفرضه طبيعته، وليس أي سلطة خارجة عنه. إنها استقلال الفرد الذاتي، بحيث يستطيع القيام بما يريد، ولا يرغم على القيام بما لا يريد. ومن هذا المنطلق، نستطيع القول بوجود غريزة عند الإنسان تتضمّن رد فعل ضد الإرغام الناتج عن الحالة الاجتماعية، أي وجود احتجاج ضد أي إرادة أجنبية تريد الطاعة. فالطبيعة البشرية، بما تنشده من حرية، تقف ضد إرغام المجتمع. والعبء الثقيل، الذي يفرضه المجتمع على الفرد، أي هذه الإرادة «الأجنبية»، تثير الشعور الذاتي لديه بقيمته التي ترفض كل علوية للشخص الآخر الذي هو إنسان مثله. إلا أن ذلك لا ينفي واقع التمييز بين الحكّام والمحكومين، وبالتالي، واقع توجيه الأوامر والنواهي. فوجود المجتمع ووجود الدولة يفرضان تنظيماً إلزامياً للعلاقات بين الأفراد؛ وبالتالي، وجود السلطة، ومن ثم وجود الأمر.

---

(١) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٤٣ ـ ٤٤.

ولكن، إذا كان من المحتّم أن نؤمر وأن وجود المجتمع والدولة يفرض ذلك واقعاً ومنطلقاً، فإن من المتوجب، في الأقل، أن نحكم نحن أنفسنا، ولا يحكمنا الغير. وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن القول، إن الحرية الطبيعية، الرافضة لكل خضوع اجتماعي، تتحوّل إلى «حرية اجتماعية أو سياسية»، بمعنى أن من يخضع في المجتمع أو الدولة لا يخضع لغير إراته، وليس لإرادة «أجنبية».

وإذا أصبحت الحرية بهذا الشكل مبدأ للتنظيم الاجتماعي، ومبدأ للتنظيم السياسي، فإن ذلك تمّ بفضل تغيّر «معنى» الحرية. فقد حلّت محلّ الحرية الرافضة لكل علاقة اجتماعية، وبالتالي، للدولة، حرية أخرى تقوم على الاعتراف بشكل خاص بهذه العلاقة؛ وهذه هي الديموقراطية[1]. لذا، فإن الديموقراطية، عقلاً وواقعاً، ترتبط بشكل لا ينفصم بفكرة الحرية. وعليه فإن التعريف الأبسط للديموقراطية، والأكثر قبولاً، هو «حكومة الشعب بواسطة الشعب»، ولا يتّخذ كامل معناه إلا حين نأخذ بالاعتبار ما يستبعده، وهو السلطة التي لا تأتي من الشعب، أي السلطة أو الإرادة «الأجنبية» عن الفرد. فالديموقراطية، إذن، هي، قبل كل شيء، نظام حكم يهدف إلى دمج الحرية في العلاقة السياسية، أي في العلاقات التي تقوم على الأمر والطاعة الملازمة لكل مجتمع منظّم سياسياً. والسلطة حاضرة في مثل هذا المجتمع؛ إلا أنها تنظَّم، بحيث تقوم على موافقة أولئك الذين يخضعون لها؛ وبالتالي فإنها ستبقى منسجمة مع حرياتهم. ومن هنا تظهر القيمة الأخلاقية للديموقراطية التي تقيم أساس النظام السياسي على رفعة الإنسان الحر[2].

ولذلك، فإن إعلان الحقوق الفرنسي لعام ١٧٨٩ حين نصَّ على أن «الأفراد يولدون ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق» (م ١)، فإنه أراد أن يشير إلى القيمة العليا للحرية، وأنها مبدأ إلزامي يجب الأخذ به بالنسبة للمؤسسات

(١) انظر: كلسن، الديموقراطية، ص ٢.

(٢) انظر: بوردو، الديموقراطية، ص ١٥.

السياسية، مهما كانت الصعوبات التي تواجه ممارسة السلطة من جرّاء ذلك.

وتاريخياً، كانت الديموقراطية، في البداية، سلاحاً ضد الاستبداد السياسي. لذا، فإنّ الفكرة الديموقراطية قد ارتبطت، حينذاك، بالرغبة في التحرّر تجاه السلطة أكثر من ارتباطها بطريقة ممارسة السلطة. فهمُّ الفكرة الديموقراطية كان في تأكيد الحرية تجاه السلطة، لا في ممارسة هذه السلطة. وهذا الربط بين الفكرة الديموقراطية وتحرّر الفرد من سلطة الحكّام المطلقة تؤيّده الوقائع السياسية. فقد سبق أن رأينا[1] أن تأكيد المثل الديموقراطي في الأزمنة الحديثة كان في التعبير عن إرادة المحكومين لمقاومة سلطة الحكّام. وكان الأمر كذلك في مقاومة مجلس الطبقات الثلاث عام ١٤٨٤، والتي تجسّدت في خطبة فيليب بوت.

وكان حق الشعب في رقابة ممارسة السلطة، خلال الحروب الدينية في فرنسا، هو الدافع الأساس أيضاً لطروحات الكاثوليك والبروتستانت.

وفي إنكلترا، كانت مقاومة البرلمان للسلطة الملكية، التي تريد أن تكون فوق الرقابة البرلمانية، خير دليل على هذا الاتجاه. لذلك فإن القوانين، التي صدرت في هذا البلد خلال القرن السابع عشر، كانت تهدف إلى «انتزاع الفكرة الخاطئة والمضرّة عند الحكام والمحكومين، من أن السلطة الملكية أسمى وأعلى من القوانين الأساسية المكرّسة لحقوق الشعب».

وفي أميركا، نجد روح المقاومة ضد الاستبداد في التمرد ضد موقف الملك جورج الثالث الذي نسي أن «الحكومات البشرية أقيمت لأجل ضمان حقوق الأفراد التي لا يمكن التنازل عنها»، وأن سلطاتها تنحدر من «موافقة المحكومين» (إعلان الاستقلال)، وأن إعلان حقوق الإنسان والمواطن في آب ١٧٨٩ قد صيغ بشكل يرفض الحكم المطلق، مهما كان نوعه. فإذا كانت كل مادة من مواده أقامت حقاً للإنسان، فإنها قدّمت، في ذات الوقت، طعناً في محاكمة السلطة: إلقاء القبض التحكّمي، عدم المساواة في العقوبات، الرقابة،

---

(١) انظر: البند رقم ١٦ الوارد من قبل.

عدم التسامح، عدم مسؤولية موظّفي الدولة، عدم حماية الملكية، عدم عدالة الضرائب، تبذير المال العام.

بناءً عليه، فإن من الممكن القول إن الديموقراطية في فجرها كانت تحريراً من السلطة، أكثر من كونها تملّكاً للسلطة من الشعب. وهذا المعنى الأوّلي للفكرة الديموقراطية نجده في الفقه السياسي الذي صاحَبَ تطوّر الفكرة الديموقراطية. فالأفكار السياسية، منذ العصر الوسيط، تنطلق من مقولة القديس توما الإكويني، وهي أن السلطة السياسية والحكومة التي تمارسها، لا توجد إلا لمصلحة كل أعضاء الأمة. ومن هذه المقولة، ولدت صيغة تناقلتها الأجيال المؤمنة بالديموقراطية، وهي أن «الملوك وجدوا من أجل الشعوب، وليس الشعوب من أجل الملوك». وهذا يعني أن الحكّام ليس لهم كل الحقوق؛ وأن امتيازاتهم تحكمها متطلّبات الخير العام، أي أن للسلطة غاية تقيّدها وتنعكس على طريقة ممارستها. فالسلطة، التي تقام من أجل الكل، ينبغي لما تُقرِّره أن يكون من الكل، أو، في الأقل، تحت رقابة الكل. فالاستبداد متّهم دائماً، ما دامت ممارسة السلطة لا تتضمّن تدخّل المحكومين. فالديموقراطية هي الحرية قبل كل شيء[1].

٦١ ـ المبدأ الديموقراطي في تقييد السلطة

إذا كانت الحرية هي جوهر الديموقراطية، فإن ممارسة السلطة من الشعب هو عنصرها الأساس. وإذا كانت الديموقراطية منذ بدايتها قد تمثّلت في الحرية، بمعنى تحرير الإنسان من كل تحكّم سلطوي، فهل كان الأمر كذلك بالنسبة لممارسة السلطة، أي هل كانت الديموقراطية في ممارسة السلطة أيضاً؟ وإذا كانت الديموقراطية هي حكومة الشعب بواسطة الشعب، أفلا تتضمّن الفكرة الديموقراطية، عندها، تملّك الشعب لكل السلطة السياسية؛ وبالتالي إسهامه في إدارة الشؤون العامة؟ ألا نسلّم بأن الديموقراطية، منذ البداية، كانت تُدرَك على

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٦، البند ١٧، ص ٣٩ ـ ٤٠.

أنها سلطة الشعب؟ فمنذ العصر الوسيط، أُكّدت الفكرة الديموقراطية؛ ولكن هل صاحَبَ ذلك أن لقيت هذه الفكرة تطبيقاً في الواقع؟ هل حكومة الشعب بواسطة الشعب كانت مطلباً لا ينفصل عن تحقيق الديموقراطية؟ أم ظلّ، ولفترة، اتجاهاً مذهبياً ونظرياً بعيداً عن كل تطبيق عملي؟

يرى الأستاذ بوردو أن الكتّاب، إلى ما قبل الثورة الفرنسية، عندما كانوا يثيرون مسألة السيادة الشعبية، فإنهم كانوا يريدون أن تكون أساساً لتبرير أساس السلطة، بحيث يستنبطون من ذلك فرض القيود على امتيازات الحكّام، وشرعية رقابة أعمالهم من «ممثلي» المحكومين، وبالأخص في الميدان المالي. ومن النادر أن تُطرح سيادة الشعب على أنها تقضي بتملّك السلطة من جمهور الأفراد بشكل ملموس. فنظرية سيادة الأمة، وهي الأساس التقليدي لفكرة الديموقراطية، كانت تُدرَك دائماً على أنها تبغي تحديد سلطة «الأمير»؛ ولم تُستَغلّ عملياً لانتزاعها منه، ونقل مجموع اختصاصاتها إلى الشعب[١].

ودعماً لما تقدّم، يقول الأستاذ بوردو إن الفكرة الديموقراطية، في تلك الفترة، لم تكن غير ما أراده المنظّرون: تقييد السلطة، خضوعها لأهداف الجماعة، شرعية الرقابة باسم الشعب على ممارسة اختصاصاتها. وفي فترات الهيجان الشعبي، لم يوجد أي مطلب بأن تتولّى جماهير الأفراد، مباشرةً، مسؤولية الحكم. ففي الهيجان الذي حدث في القرن الرابع عشر، اقتصرت مطالب بورجوازية المدن وأمراء الأقاليم على تقييد امتيازات الحكّام؛ ولم تتضمّن انتزاع السلطة منهم. حتى عندما اتّخذت الاضطرابات منحى أكثر شعبية عام ١٣٨١ أو عام ١٤١٢، فقد انصبّت المطالب على تخفيض الضرائب وإصلاح الإدارة الملكية. ورغم عدم استقرار السلطة والشك في الشرعية، في القرن السادس عشر، فلم تكن في نيّة قادة الحركة نقل السلطة إلى الشعب. وإذا كانوا قد تمسّكوا بمبدأ سيادة الأمة، فإن ذلك من أجل رفع مكانة مجلس الطبقات الثلاث، أو إسباغ الشرعية على إعادة الامتيازات الإقطاعية لطبقة

(١) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٦، البند ١٨، ص ٤٢.

النبلاء، وليس من أجل إقامة حكومة الشعب. ولم تطرح فكرة تغيير شكل الحكومة، حتى عشية الثورة الفرنسية. وإذا كانت «المضابط» التي أعطى بها الشعب عام ١٧٨٩ توجيهاته لممثليه قد طرحت ضرورة إقامة دستور، فإنه كان يرى في ذلك وسيلة لتقييد الحكّام، وليس أداة بفضلها يبغي الشعب الوصول إلى السلطة[١].

يقول الأستاذ بوردو: إذا توجّهنا صوب إنكلترا فإننا لا نجد في «مهد الديموقراطية»، مؤسسات حكومة الشعب، بل حرية الشعب الذي استطاع، دون أن يحكم نفسه، الحفاظ على حقوقه وشلّ الاستبداد.

وعليه، فإن «الشعب»، الذي طالما رددت اسمه الحركة الفكرية الديموقراطية السابقة على الثورة الفرنسية، لم يكن يتطابق مع أي حقيقة ملموسة؛ فقد كان فكرةً عقلانية وليس معطىً سوسيولوجياً. والدليل على ذلك الحيرة التي وقع فيها المفكّرون، حين أرادوا أن يترجموا، في الواقع، الدور الذي يعطونه للشعب. فلم يجدوا، عندها على المسرح السياسي، غير «المتنفّذين» في فرنسا، و«اللوردات» في إنكلترا. أما الشعب الحقيقي، فلا وجود له[٢].

٦٢ ـ المبدأ الديموقراطي في ممارسة السلطة

إلا أننا نعتقد بأنه يجب أن نميّز، بصدد هذه المشكلة، بين «المبدأ» أو «الفكرة» الديموقراطية، وبين تطبيقاتها.

فالديموقراطية، بالمعنى الأول، «موجودة»؛ وقد طرحت منذ العصر الوسيط، كما رأينا[٣]. وقد يكون الغرض من ذلك تقييد السلطة، أو تأكيد قوة طبقة وامتيازاتها؛ إلا أن كل ذلك لا يمنع من أن الديموقراطية كانت «في الجو».

إن «نقل السلطة» من الذين يقبضون عليها، ويمارسونها، إلى «الشعب» لم

(١) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٦، البند ١٨، ص ٤٣ ـ ٤٤؛ **الليبرالية**، ص ١٨٣.
(٢) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٦، البند ١٨، ص ٤٨.
(٣) انظر: البندين رقم ١٥ ورقم ١٦، الواردين من قبل.

تكن، في الفترة التي سبقت الثورة الفرنسية، ممكنة، ولا متصوّرة. فمن الناحية الواقعية، أي من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، لم يكن «الشعب» يمثّل أية قوة تقف أمام قوة القابضين على السلطة، وتحاول انتزاعها منهم. «فالضمير الجماعي» لم يكن قد هُيِّىء لتسلُّم الشعب للسلطة وممارستها. فبالإضافة إلى العائق المادي أو السوسيولوجي، هناك عائق نفسي أو فكري أو معنوي يحول دون نقل السلطة إلى الشعب، تحقيقاً للمبدأ الديموقراطي. حتى في القرن السادس عشر وطروحاته من خلال دعاة الإصلاح الديني، وغيرهم، فإن الشعب لم يكن يطمح أو يفكّر في تملك السلطة أو ممارستها، بل في «تقويم الصلب الإنساني»، ليس إلا. ففي تلك الفترة، كان الصراع بين القوى الاجتماعية والاقتصادية؛ ولم يكن «الشعب» في ميدان الصراع هذا. صحيح أن اسم الشعب وسيادة الشعب كانا يتردّدان، إلا أن اللجوء إليهما كان بغرض الاستعانة بوسيلة لكسب المعركة بين هذه القوى وليس لتسليمه السلطة.

فالديموقراطية، كانت، ولقرون عديدة، أداة صراع بين قوى تنشد السلطة. فقد كانت الديموقراطية سلاحاً ضد الاستبداد السياسي؛ وبالتالي لم تكن تنشد ممارسة السلطة، بقدر ما كانت تنشد التحرّر من ضغط هذه السلطة. وبهذا المعنى، كانت الحرية جوهر الديموقراطية. ولم تكن هذه الحرية للأفراد بصورة مباشرة، بقدر ما كانت للقوى والفئات التي تطالب بها من الحاكم المستبد. أما الحرية، بمعناها الإيجابي، أي إسهام الأفراد في ممارسة السلطة، فقد كانت رهينة تطوّر تاريخي ووعي ونضج سياسي، وحتى حضاري. وكل ذلك جاء متأخراً في حياة الشعوب والإنسانية. وهذه الثورة الفرنسية نفسها، ألم تكن ثورة الطبقة البورجوازية، القوة الفاعلة في المجتمع، وأن ديموقراطيتها هي الديموقراطية البورجوازية؟ وفي مرحلة تاريخية قريبة، هي الربع الأول من القرن العشرين، نجد من ينكر، بشكل أو بآخر، على الشعب ممارسة السلطة أو تملّكها. فهذا منظّر المذهب الراديكالي في فرنسا، «آلان Alain» يقول إن الديموقراطية تمنح الشعب حقّ الرقابة وإبداء الرأي؛ وبالتالي؛ فإن الفكرة، التي

تقول إن الديموقراطية تتضمّن حكم الشعب[1]، هي فكرة مغلوطة. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يحق لنا أن نطلب تملّك الشعب للسلطة في القرن الثالث عشر مثلاً!

وعلى أية حال، فإن المناداة، في تلك المرحلة، بالمبدأ الديموقراطي، أي بسيادة الشعب، تعني أن الديموقراطية كانت قد نشأت وكانت في الجو؛ لكن من المستحيل المطالبة بتطبيقها، لأن الفكر والواقع لا يمكن أن يسلّما بمثل هذا المطلب. فالديموقراطية تحتاج إلى حالة من التطوّر الإنساني لكي تجد انعكاساتها في المؤسسات الوضعية، بحيث تقوم حكومة الشعب من قبل الشعب على الحرية، وعلى تملّك الشعب للسلطة؛ وبذلك يتحقّق قطبا الديموقراطية.

٦٣ ـ قطبا الديموقراطية

فلا يمكن الفصل بين سلطة الشعب وحريته؛ ذلك أن «الديموقراطية» لم تعد مجرّد «مقاومة» ضد السلطة، بل أصبحت، فضلاً عن ذلك، تعني ممارسة السلطة. ففي المفهوم الأولي للديموقراطية كان همّ الشعب الحصول على ضمانات ضد الحكّام، وبالتالي الحصول على الحرية المدنية، في حين تتجسّد في المفهوم اللاحق لها فكرة تملُّك الشعب للسلطة وممارستها. وإذا كان للسلطة أن «تنقل» إلى الشعب، فإن المطلب الديموقراطي يقضي بأن يمارسها الشعب فعلاً، وفقاً للأهداف التي يحدّدها. ولم يكن الأمر كذلك، كما أشرنا، في بدايات الحركة الديموقراطية، فلا من الناحية المادية والاقتصادية والاجتماعية، ولا من الناحية النفسية، كان هناك استعداد كامل لنقل هذه السلطة إلى الشعب. وقد تمّ ذلك، فيما بعد، في ضوء هذا التطوّر النفسي والمادي. فحتى بعد سقوط الملكية في فرنسا، ومعها الحكم المستبد، فإن نقل السيادة من الملك إلى الأمة، لم يُفهم على أنه يمثّل تغييراً جذرياً في العلاقة السياسية. فالمادة التاسعة من إعلان الحقوق الفرنسي، الصادر في ٢٤ حزيران

---

(١) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٦، البند ١٨، ص ٤٥؛ **الليبرالية**، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

١٧٩٣، تقضي بأن «القانون يجب أن يحمي الحرية العامة والفردية ضد جور من يحكمون». وقد يبدو هذا النص غريباً، إذا علمنا أن القانون أداة للتعبير عن سيادة الشعب، إلا أنه يُظهر اقتران الفكرة الديموقراطية بالحرية، أي بمقاومة السلطة. وبعد أكثر من نصف قرن من ممارسة الديموقراطية السياسية، في فرنسا، نجد هذه الفكرة في الفلسفة السياسية الراديكالية، حين قال «آلان» إن «كل ما يقيّد ويراقب السلطات هو ديموقراطي». لكن من الإنصاف القول إن التقاليد الثورية الفرنسية لم تكن كلها معادية للسلطة. فكما كان هناك تيارٌ مشكّك بالسلطة، كان هناك تيارٌ آخر، ربما أقوى من الأول، يميل إلى رد اعتبار السلطة. وهذه السلطة التي أُعيد إليها اعتبارها هي «السلطة الجديدة» التي يُعبَّر عنها بوساطة سيادة الشعب. والسيادة الشعبية، التي كانت سنداً قوياً للنضال ضد تحكّم النظام الملكي قبل الثورة، أصبحت بعدها داخل الدولة. فسيادة الأمة هي أساس السلطة؛ وبالتالي، لم تعد سلطة خارجية هدفها إعاقة ادّعاءات الحكّام، بل أصبحت القوة التي تسيّر أعمالهم. فمن كابح لسلطة الحكّام أصبحت سيادة الأمة محرّكاً لها[1]. بناءً عليه، فإن تاريخ الديموقراطية الليبرالية يُنبئنا بأن مسيرتها كانت في اتجاهين. فمن جهة، تمّ تأكيد حرية الأفراد ضد السلطة والدولة؛ وإسهام الأفراد، من جهة أخرى، في إدارة الدولة. فالديموقراطية، هي، في ذات الوقت، الإسهام الحر لكل فرد في السلطة، وفي حرية معارضته لهذه السلطة. وعلى هذا الأساس، فإن الديموقراطية الليبرالية تقوم على مطلبين: أن يكون الأفراد، كل ما أمكن، مستقلّين عن السلطة؛ وأن يمتلكوا، كل ما أمكن، هذه السلطة؛ وهذان المطلبان متكاملان ومتناقضان في ذات الوقت. فالإنسان فردي واجتماعي، في ذات الوقت، لذا فإن الحرية يجب أن تتحقق على مستويين أيضاً: الفردي والجماعي. فالحرية على الصعيد الفردي تعني مكنة كل شخص أن يحدّد سلوكه دون تدخّل أي قاعدة، أو إرغام خارجي. والحرية، على الصعيد الجماعي، تعني حرية المجتمع السياسي، أي أن تحديد مسيرته يتوقّف على إرادة أعضائه.

---

(١) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

فالحرية الإنسانية، إذن، تفترض، في ذات الوقت، «استقلال الفرد»، وتملّك السلطة من أعضاء الفئة الاجتماعية.

ولكي تتطابق حرية كل فرد مع سيادة الكل (تملّك السلطة)، فإن ذلك يتطلّب وجود إجماع في المجتمع. وفي هذه الحالة، وفيها فقط، يتحقّق مطلبا الحرية: كل فرد لا يتّبع إلّا السلوكَ الذي يرتضيه، وكل قرار جماعي هو من عمل الكل. عندها، ستكون هناك حرية كاملة للأفراد، وتملّك كامل للسلطة من قبلهم. وفي مثل هذه «الفرضية»، يصبح من الصعب التمييز بين الفرد والمجتمع، كحقيقتين مستقلّتين؛ ويتحقّق التطابق بين الحكّام والمحكومين: فالجميع يحكم؛ وكل واحد، مع هذا، لا يطيع إلا نفسه[1].

لكن لا يكفي أن نقرن الديموقراطية بالحرية، لكي نفهم جوهر الديموقراطية الليبرالية، بل يجب أيضاً أن نحلّل مضمون فكرة الحرية.

الفرع الثاني
تحليل فكرة الحرية

٦٤ ـ وجها الحرية

للحرية أوجه متعددة[2]. وتعدّد الأوجه هذا مردّه تعدّد التفسيرات التي أعطيت للحرية، والتي بدورها تتعلق بتحديد الفكرة الديموقراطية. إلا أن الراجح هو الاقتصار على وجهين للحرية، كان يعرفهما الفكر السياسي منذ زمن بعيد، وهما: «**الحرية استقلال ذاتي** La liberté-Autonomie»؛ و«**الحرية إسهام** ـ La liberté Participation».

فالحرية «استقلال ذاتي» تُتَرجَم بغياب الإرغام والشعور بالاستقلال المادي والروحي. حقيقة إن نوعية هذه الحرية تختلف وفقاً لما يحمّلها الفرد، الذي

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ١٢٨.
(٢) حول بعض أوجه الحرية، انظر: منذر الشاوي، القانون الدستوري، ج ١، ص ٣١٠ ـ ٣١٣.

يتمتّع بها، من معنى، ووفقاً لاستعماله لها، أو للمسؤولية التي يغنيها بها. إلاّ أن هذه الحرية تبقى حرية تصرُّف، بمعنى مكنة تصرّف الإنسان. وقد حرص الإنسان، منذ زمن، على حماية هذه الحرية من الأخطار التي تهدّدها، وخاصة تلك التي تنجم عن وجود السلطة السياسية. ولذلك نشأ مفهوم آخر للحرية يتضمّن إشراك المحكومين في ممارسة السلطة، لمنعها من أن تفرض عليهم إجراءات أو قيود تحكّمية. وهذه الحرية هي «الحرية إسهام». وإسهام الفرد بالسلطة معناه أن الديموقراطية هي نظام الحرية السياسية كما قيل. ويقول الأستاذ بوردو: لكي ندرك معنى هذه الحرية السياسية؛ وبالتالي، نفهم تطوّر الفكرة الديموقراطية، فإنَّ من المهم القول إن الحرية السياسية، في مفهومها الأوّلي، لم تكن غاية في ذاتها؛ فهي لم توجد إلاّ من أجل ضمان «استقلال» المحكومين. فالحرية الأساسية هي تلك التي تتضمّن امتيازات الطبيعة البشرية: التصرف بالذات، اختيار الأعمال، المسؤولية. وبالنسبة لهذه الحرية، التي تجد مبدأها في جوهر الكائن البشري، فإن الديموقراطية ليست إلا صيغة حكومية تبغي التوفيق بين حرية الإنسان ومتطلّبات النظام السياسي. وبهذا المعنى، فإن الحقوق السياسية، ليست غاية في ذاتها. لذلك كانت الأسبقية الزمنية والأولوية العقلانية لـ «الحرية استقلال ذاتي» على «الحرية إسهام». فقد سبق الديموقراطية كنظام للحكم، نضال طويل من أجل الانعتاق الروحي، برز خلاله الاعتراف بالحرية الصميمة للإنسان. فمنذ انطلاق الفكر في العصر الوسيط، كان من نتيجة كل حركة من الحركات الكبرى التي أثّرت في التطور الفكري، تعميق وعي الإنسان بصفته كائناً حرّاً[1].

وعليه، فإن الأصل بالنسبة لأنصار المذهب الليبرالي هو «الحرية استقلال ذاتي». وإذا كانت هناك فائدة للحقوق السياسية، فهي في سد النقص في العادات، يؤكّد ذلك القول التالي الصادر عن أحد الناطقين الكبار باسم المذهب الليبرالي: «عندما تتطوّر العادات باتجاه التقدّم، فإن أهمية الحقوق

---

(١) انظر: بوردو، الديموقراطية، ص ١٧ ـ ١٨.

السياسية المزعومة تتناقص. وعندما تصبح (هذه الحقوق) في صدارة اهتمامات الرأي العام، وتميل إلى التفوّق على الحقوق المدنية، فإن في ذلك مؤشّراً أكيداً لانحراف وردّة إلى الماضي»[1].

بناءً عليه، فإن الحقوق السياسية (الإسهام) ستكون الامتداد الضروري للحقوق الفردية (الاستقلال الذاتي). وموقف المذهب الليبرالي يظهر بوضوح من المقارنة التي أجراها الكتّاب في القرن التاسع عشر، بين «حرية الأقدمين» و«حرية المحدثين». وهذه المقارنة تجد أساسها في التمييز الذي تمّ في القرن الثامن عشر بين «الحرية المدنية» و«الحرية السياسية». فقد أكّد مونتسكيو «عدم الخلط بين سلطة الشعب وحرية الشعب»[2].

والفضل، في تعميم هذا التمييز (بين حرية الأقدمين وحرية المحدثين)، يعود إلى المفكّر السياسي الفرنسي بنيامين كونستان (١٧٦٧ ـ ١٨٣٠)؛ فقد قال عام ١٨١٩ أن «هدف الأقدمين هو توزيع السلطة الاجتماعية بين كل المواطنين في البلد. وهذا ما كانوا يسمّونه الحرية. (أما) هدف المحدثين، فهو أمن الحقوق الخاصة. ويطلقون اسم حريات على الضمانات الممنوحة من المؤسسات لهذه الحقوق»[3].

وعليه، فإن الحرية، بالنسبة للأقدمين، هي ذات طابع سياسي محض، تترجم بإسهام المواطنين في القرار السياسي: التصويت على القوانين، والمصادقة على المعاهدات، ورقابة المسؤولين في الدولة. وما عدا ذلك، كان الفرد يخضع لسلطة المجتمع ولا يتمتع بالاستقلال الذاتي الذي يحدِّد، وفقاً لبنيامين كونستان، الحُرية عند المحدثين بأنها: «الحق في الخضوع للقوانين فقط، عدم إلقاء القبض أو الحجز... من سلطة تحكّمية لفرد أو عدة أفراد... الحق في التعبير عن الرأي، في اختيار المهنة، التصرف في الملكية، الذهاب والإياب دون الحصول على موافقة... الاجتماع مع الأفراد الآخرين...».

(١) Ch. Beudant: Le Droit individuel et l'Etat, Paris, 1920, pp. 125-126.

(٢) مونتيسكيو، روح القوانين، الكتاب الحادي عشر، الباب الثاني.

(٣) ذكره بوردو، الليبرالية، ص ١٥٩.

ويرى الأستاذ بوردو أن ثنائية «الحرية استقلال ذاتي» و«الحرية إسهام» لا تتضمّن التناقض بينهما. لا شك أن وجود الرقّ في الأزمنة القديمة، كان من شأنه أن يعطي مفهوماً سياسياً محضاً للحرية. غير أن الأمر يختلف في الأزمنة الحديثة. فالحرية المدنية تمتد إلى الحرية السياسية، بحيث أنهما تتكاملان ولا تتنافران. لكن، إذا كانت الحرية السياسية امتداداً للاستقلال الفردي، فإن ذلك لا يعني أنها تستغرق هذا الاستقلال، بل تحميه. فإذا كانت الحريتان تسيران في اتجاه واحد، فلا يعني هذا أن لهما نفس القيمة. فـ «الحرية استقلال ذاتي» هي غاية، في حين أن «الحرية إسهام» هي وسيلة. بناءً عليه، فإن الحقوق المدنية هي غاية في ذاتها، في حين لا تملك الحقوق السياسية أية قيمة بذاتها.

فالحرية السياسية، بهذا المعنى، هي مجموعة الحقوق والسلطات الممنوحة للمواطنين، لغرض الحفاظ على حرياتهم المدنية وتطويرها: فالمواطن سيكون في خدمة الإنسان.

بناءً عليه، فإن المؤسسات السياسية في هذه الرؤية، ليست إلاّ مجموع آليات تخضع لهدف واحد لا تستطيع تغييره: السيادة الذاتية للفرد. لذا فإن اهتمام التنظيم الدستوري «الكلاسيكي» هو بعدم احتجاب الاستقلال الفردي أمام إرادة هيئات الدولة[1].

٦٥ ـ الحرية والمساواة

سبق أن رأينا[2] أن الدافع الأول عند الإنسان هو رد الفعل ضد «الإرادة الأجنبية» المتمثلة في المجتمع. فالطبيعة الإنسانية تنشد الحرية، وترفض ضغط المجتمع. وعبء الإرادة الأجنبية الاجتماعية يصبح غير محتمل حين يعي الإنسان قيمته؛ وبالتالي، يعي معضلة طاعة الحاكم، الذي هو ليس إلا إنساناً مثله؛ وبالتالي يسأل بأي حق يستطيع أن يأمره[3]. ومن فكرة أن الجميع

(١) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ١٦٠ ـ ١٦١.
(٢) انظر: البند رقم ٦٠ الوارد من قبل.
(٣) انظر: كلسن، الديموقراطية، ص ١.

متساوون، يمكن الاستنتاج أن أي فرد لا يحقّ له أن يأمر أي فرد آخر. وقد قال روسو: «إذا بحثنا عمّا يكوّن الخير الأكبر للكل، الذي يجب أن يكون غاية كل نظام تشريعي، فإننا سنجد أنه يرجع إلى موضوعين أساسيين، الحرية والمساواة»[1].

فالديموقراطية، بالنسبة إلى روسو، هي النظام الذي تحقّق فيه الحرية المساواة. والحرية والمساواة، عند روسو، فكرتان متكاملتان، تتحقق الواحدة بالأخرى. فعندما يتكلم روسو عن المساواة، فهو يقصد **مساواة الحريات**، أي مساواة «الاستقلال الذاتي» الفردي. فما يريده هو إقامة المجتمع ليس على «الحرية استقلال ذاتي» **لفرد واحد**، بل على أساس «الحرية استقلال ذاتي» **للكل**، لكي يصبح الجميع متساوين في الاستقلال الذاتي. فالمساواة، بالنسبة لروسو، ليست إلا تعميم الحرية، وعدم قبول أن تكون الحرية امتيازاً.

إلا أن الحرية لا يمكن أن تضمن للكل، إلا إذا اقترنت بالمساواة. والمساواة ليست شرعية، إلا إذا عنت مساواة الحريات، وليس المساواة في العبودية. لذلك فإن الفكرتين، الحرية والمساواة، لا يمكن أن تفترقا، والواحدة تعرف الأخرى.

إلا أن الأستاذ هانز كلسن يرى أن فكرة الحرية، وليس فكرة المساواة، هي التي تحتل المكان الأوّل في الإيديولوجية الديموقراطية. نعم، إن فكرة المساواة، يقول كلسن، لها مكانها في هذه الإيديولوجية؛ لكن دورها سلبي، وشكلي وثانوي: فكل واحد يجب أن يكون حرّاً وبالتالي، فإن الكل يجب أن يكونوا كذلك بصورة متساوية. والتاريخ يؤكد هذا التحليل. فالصراع من أجل الديموقراطية، كان صراعاً من أجل الحرية السياسية، بغية تمكين الشعب من الإسهام في الوظائف التشريعية والتنفيذية[2].

في الحقيقة إن النقاش بين مفكّري الديموقراطية، حول المكان الذي تحتله

---

(١) روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الباب الحادي عشر.

(٢) انظر: كلسن، **الديموقراطية**، ص ١٠٤.

الحرية والمساواة فيها، ليس نقاشاً نظرياً. فإعطاء الأولوية لإحدى هاتين الفكرتين على الأخرى، يؤثّر في تنظيم الحكم الديموقراطي بصورة جوهرية. ولكي نفهم دور، أو أهمية الحرية والمساواة بالنسبة للديموقراطية، علينا أن نقول، إنهما يُطرحان على صعيدين مختلفين.

فالحرية يمكن أن تكون مطلباً نظرياً، أو هدفاً مثالياً، لإنجازات تبقى دائماً غير كاملة. أما المساواة، فتعبّر عن مطلب ملموس يمكن التحقّق منه بالتجربة المباشرة. فالحرية هي «جو» في حين أن المساواة هي «حالة»، كما يقول الأستاذ بوردو[1]. غير أن أوضاع القرن الثامن عشر المادية والفكرية، الطبقية والتعسفية، لا يمكنها إلا أن تعتبر الحرية روح الديموقراطية. لذلك فإن إعلان المساواة القانونية، كان يُراد منه أن تكون هذه المساواة الشرط الضروري لكي تكون الحرية في متناول الجميع. أما عدم المساواة الفعلية، فلم تُؤخذ بالاعتبار، لأن الفرد يمكن أن يجاوزها بالإمكانات التي تفتحها أمامه المساواة في الحقوق. ومبدأ المساواة لا يكتسب كامل قيمته إلا بتحقّقه على الصعيد الاجتماعي؛ الأمر الذي يتطلّب، منطقياً، إعادة النظر في البناء الاجتماعي الذي يفترض لتحقيقه وجود سلطة تُحلّ، عن طريق القوة، نظامَ مساواة محلّ النظام القائم الذي يفتقد إلى العدالة؛ الأمر الذي لا يمكن أن يستسيغه الفكر السياسي في القرن الثامن عشر، لما يمكن أن يتضمّنه من مخاطر على الحرية في الأقل. فالمساواة تنهل، بالنسبة لرجال الثورة الفرنسية، من ذات المنبع الفردي الذي تنهل منه الحرية. فحينما تقول المادة الأولى من إعلان حقوق ١٧٨٩ أن «الأفراد يولدون ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق. ولا يمكن إقامة التمايزات الاجتماعية، إلا استناداً إلى النفع العام»، فإن هذا يعني أن الإنسان، بما له من قابليات مستقلة عن الأوضاع الخاصة التي هو فيها، له حق المساواة في الاحترام، مهما كانت الظروف الاجتماعية التي يعيشها. وإذا كان كل إنسان هو كائن مستقل ذاتياً، فله الحق في الانعتاق من التمايزات التي يمكن أن تخلّ

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٦، البند ٢٢٥، ص ١٩٩.

بهذا الاستقلال الذاتي. أما عن عدم المساواة كنتيجة للنظام الاقتصادي والاجتماعي، فإن إعلان الحقوق لم يتطرّق إلى ذلك. لذا، فإن إلغاء الامتيازات في فرنسا، يوم ٤ آب ١٧٨٩، كان إجراءً تتطلّبه الحرية أكثر مما تتطلّبه المساواة. وهكذا، فإن المساواة تجد، في التضامن، الذي يربطها بالحرية، مسنداً قوياً؛ غير أنه ضيق، لأن المساواة، كنتيجة للحرية، لا يمكنها أي شيء ضد هذه الأخيرة. فالمساواة أصبحت حقاً طبيعياً لا يمكن التنازل عنه، ولا يتقادم؛ لكن لا يمكنها أن تصبح حقّاً اجتماعياً ناجعاً، إلا بمجاوزة «الطبيعة». «فالمساواة، أضفت النبل على كرامة الأفراد؛ إلا أنها ليست ورقة مالية قابلة للصرف من قبلهم»[(١)].

وربما كانت الثورة الفرنسية، في الصورة السامية التي رسمتها للإنسان، وفي الصفة النظرية التي أعطتها للمساواة، قد أغلقت، كما لاحظ الأستاذ بوردو، عالماً دون أن تعلن عهداً جديداً. فقد أغلقت عالماً نُظِر إلى الإنسان فيه بعيون فولتير أو روسو. بيد أن العالم، الذي ولد بعدها، استوطنه أفراد عملوا عشر ساعات أو اثنتي عشرة ساعة في المصانع، أو كانوا في مستودع البطالة، أفراد حُجب عنهم الحد الأدنى من الضمان الذي بدونه تصبح الحرية ترفاً بعيد المنال. إلا أن مشكلة عالمنا اليوم، التي ربما كانت المشكلة الوحيدة التي يتوقف عليها حل كل المشكلات، هي أن نضفي على الإنسان الحقيقي الصورة السامية التي رسمها الفكر السياسي عن **الإنسان** قبل قرنين[(٢)].

٦٦ ـ الحرية والرأسمالية

والحرية لا توجد لذاتها وبذاتها، بل وجدت ليمارسها الإنسان. إلا أن الفرد، الذي يتمتع بالحرية ويمارسها، هو جزء من مجتمع، لذا فإن معنى الحرية وبُعدها، وربما وظيفتها، ستختلف باختلاف طبيعة المجتمع. والحرية قد اقترنت بنشأة وتطور المذهب الليبرالي. وقد أدّى هذا المذهب، ولا يمكن إلا

(١) بوردو، **المطوّل**، ج ٦، البند ٢٢٥، ص ٢٠٢.
(٢) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٦، البند ٢٢٥، ص ٢٠٣.

أن يؤدّي، إلى الحرية الاقتصادية، التي أدّت بدورها إلى المجتمع الرأسمالي. لذا، فإن السؤال، الذي يطرح، هو: ماذا تعني الحرية في المجتمع الرأسمالي؟

إن احترام الاستقلال الذاتي للفرد، وحماية الحرية المدنية، وضمان الحقوق الفردية، هي أسس المذهب الليبرالي التي دافع عنها بنيامين كونستان. ولكن هل ستتخذ هذه الحريات بعدها في المجتمع الرأسمالي استناداً إلى إمكانات الإنسان الحالية والمستقبلية، أم وفقاً لعلاقاتها بمتطلّبات الاقتصاد؟ يظهر أن هذه الحريات قد قُلِّص بعدها بشكل كبير في مجتمع أقيم بكامله على تقديس النجاح المادي، أي على عبادة المال. لذا فإن الاقتصاد، وبالتالي الاقتصاد الرأسمالي، قد «استعمر» الليبرالية، إذ إن متطلباته وقِيَمَه هما اللتان أصبحتا تقودان الحياة الجماعية. وكان من شأن ذلك أن فقدت الحريات أهدافها الإنسانية، فأصبحت مكنة ممارستها رهينة بمعطيات النظام الرأسمالي. صحيح أن «الحقوق» التي حدّدتها الإعلانات لم يتم التنكّر لها، غير أن موضوعها لم يعد ازدهار الإنسان، بل الخدمات التي يمكن أن تقدّمها إلى المجتمع الرأسمالي الذي يستخدمها لتقويته وتطويره. فهذه الحقوق التي كانت، أو قُدّر لها أن تكون، حقوق «الإنسان»، كل إنسان، أصبحت في المجتمع الرأسمالي حقوق الفرد الذي يحتل موقعاً في المجتمع الرأسمالي، بحيث كلما ازداد هذا الموقع أهمية، أصبحت هذه الحقوق أكثر فاعلية. وبعكس ذلك، فقد أصبحت هذه الحريات حريات «شكلية» بالنسبة لمن همّشته الحياة الاقتصادية الرأسمالية. فالحريات العامة أو الحريات الأساسية لم تعد، في الحقيقة، غير حريات شكلية خالية من كل مضمون عملي ملموس، سطّرها المشرّع، فكانت حريات «قانونية»، دون أن يعبأ أو يلتفت إلى مكنة تحقيقها فعلاً وعملاً. فماذا ينفع أن نعلن، في النصوص الدستورية أو القانونية، حرية الانتقال، إذا كان من يرغب في التنقّل لا يملك أجرة السفر؟ وماذا ينفع إعلان حرية الصحافة (التي هي مظهر من مظاهر حرية الفكر) إذا كانت كبريات الصحف يسيطر عليها أصحاب رؤوس الأموال؟ وما معنى حرية الفكر بالنسبة لمن أرغم، من أجل لقمة العيش، على العمل منذ نعومة أظفاره، ولم يستطع أن يتعلّم ويتثقّف لكي يتمتع

بحرية الفكر؟ فحريات «الأحرار» (الليبراليين) هي، إذن، حرية البعض كما قيل. وعليه ما دام النظام الرأسمالي، فلا وجود حقيقياً للحريات. فالعائق عن ممارسة هذه الحريات، إذن، هو عائق اقتصادي.

لكن من الحقّ، كما يقول الأستاذ بوردو، أن نعترف بأننا نشهد اليوم «رد اعتبار» للحريات الشكلية، كرد فعل ضد الأنظمة السلطوية. فلم نقدّر قيمة الأمن الشخصي، إلا بعدما عرفنا أهوال «معسكرات الاعتقال goulags» في الاتحاد السوفيتي. فقد أصبح أمن البروليتاري ضرورة لا تضاهيها حتى ضرورة العيش. وإذا تركنا، جانباً، رعب معسكرات الاعتقال والتصفيات الجسدية، فإن الرأي العام قد وعى القيمة الملموسة لحقوق الإنسان، رغم صفتها التجريدية وعموميتها، ذلك أن لها أهميتها في منع الممارسات البوليسية، حتى في الدول التي تدّعي الليبرالية. حتى إن مبدأ الأمن والصيانة الجسدية القديم (Habeas Corpus) لا بد أن تكون قد عادت له قيمته، حين نواجه بالحجز التحكمي، وتمديد التوقيف، وتوجيه الاتهام لأسباب ليست ذات أهمية، ناهيك بـ «فن» انتزاع «الاعتراف». وقد قيل إن من النفاق أن نعلن حرية الذهاب والإياب، دون تهيئة الوسائل الضرورية لذلك. لكن الإقامة الجبرية، والإلزام بالإخبار عن تنقّلات الأشخاص، ومنع اجتياز الحدود، تفرض ضرورة الحرية البدنية أكثر من توفير نفقات السفر. وكم سُخر من حرية الرأي. لكن ألاّ يتوجّب على العامل ألاّ يجاهر بقناعاته، خشية الاستغناء عنه؟ نعم، إنّ من الضروري توفير المال لإصدار صحيفة؛ وبالتالي، إن الآراء «الثرية» لها فقط حقّ الكلام. إلا أن خيمة السكوت التي تغطي شعوباً بأكملها، ومطاردة أصحاب الأفكار المعارضة عند شعوب أخرى، والامتثال الفكري الذي تفرضه السلطة على الذين ينشدون إحسانها أو يريدون التعبير بوسائل إعلامها، ألا تجعل الانتقادات التي وُجّهت، بالأمس، إلى حرية الفكر والمعتقد، انتقادات تافهة؟ على حدّ تساؤل الأستاذ بوردو.

وتصنيف المواطنين في «بطاقات»، واستعمال الحاسوب لتمكين الحكّام من مراقبة التصرّفات والعقليات، يكفيان لإثارة اشمئزاز وقلق المواطنين اليوم. وكان

لا بد أن يُطارَد استقلال الإنسان الذاتي من القابضين على السلطة، لكي نتحسّس معناه وفائدة حمايته في الحياة اليومية. إننا نشهد اليوم ردّ اعتبار لحقوق الإنسان التي قيل عنها، فيما مضى، إنها «شكلية»، لأنها ليست حقوق العامل والكاسب والفلاح... وفجأة، كما يقول الأستاذ بوردو، تبيّن أن الحريات التي تعلنها هي حقيقة ثابتة، لأنها، وإن جاوزت الظروف الاجتماعية، فإنها تحمي «الإنسان». ورد اعتبار الحريات «الكلاسيكية»، في الضمير الجماعي، أصبح ظاهرة دولية وداخلية يتسابق الحكام والأحزاب السياسي على تأكيدها بمواثيق[1].

(1) انظر: بوردو، الليبرالية، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

الباب الثالث

الديموقراطية الاجتماعية

٦٧ ـ طبيعة المشكلة وخطّة

إذا كانت الثورة الفرنسية قد حقّقت انتصار الديموقراطية، فإن ثورة ١٨٤٨ في فرنسا قد أعطت بعداً جديداً لهذه الديموقراطية. فلم تكن الديموقراطية، بعد عام ١٧٨٩، غير ديموقراطية «سياسية»، بمعنى أنّها اقتصرت على تنظيم ممارسة السلطة السياسية من قبل «الشعب».

فثورة ١٧٨٩ كانت ثورة الطبقة البورجوازية، القوة الفاعلة في المجتمع حينذاك؛ وبالتالي، فإنّ ديموقراطيتها هي ديموقراطية ليبرالية سياسية. أما ثورة ١٨٤٨، فقد طرحت فكرة «الديموقراطية الاجتماعية». ومنذ ذلك التاريخ، اعتُمد التمييز بين «الديموقراطية السياسية» و«الديموقراطية الاجتماعية». فالنمو الرأسمالي، الذي أعقب ثورة ١٧٨٩، أدّى إلى تناقضات اجتماعية، وإلى تناحرات طبقية. وإذا كانت الديموقراطية وسيلة لإعادة بناء العالم، باعتبارها مفهوماً جديداً للإنسان والحياة، فإنّ الوجه «السياسي» للديموقراطية لم يَعُدْ كافياً لحل مشكلات الإنسان في منتصف القرن التاسع عشر. فإلى جانب «الإنسان السياسي» (المواطن)، يتوجّب الأخذ بالاعتبار «الإنسان الاجتماعي» (الحقيقي). بناءً عليه، فإنّ استكمال المثل الديموقراطي، الذي اقتصر طويلاً على الديموقراطية السياسية، لا يتمّ إلا بتحقيق الديموقراطية الاجتماعية.

لكن ما هي الديموقراطية الاجتماعية؟ لا شك أن للديموقراطية الاجتماعية منظّريها منذ العام ١٨٤٨، أو حتى قبل ذلك. إلا أن ما يلفت النظر في هذا المجال، ليس النقاشات المذهبية أو المجادلات الفكرية، بل ما أحاط فكرة

الديموقراطية الاجتماعية من هالة وبعد عاطفي. فالديموقراطية الاجتماعية كانت «الثورة»، بكل ما تتضمّنه هذه الكلمة من قوة سحرية. لكن حين نجرّد الديموقراطية الاجتماعية من هذه الهالة الثورية، فإنّ الصعوبة تظهر في تحديد هذه الفكرة. فعلى سبيل المثال، حين ناقشت الجمعية التأسيسية الفرنسية عام ١٩٤٦ المبادىء العامة للنظام السياسي والدستوري المزمع إقامته، لم يقدّم أي تعريف للديموقراطية الاجتماعية. وإذا كان مقرِّر مشروع دستور الجمهورية الرابعة قد تكلّم على ضرورة الديموقراطية الاجتماعية، وعلى تواصل الديموقراطية السياسية بالديموقراطية الاقتصادية والاجتماعية، فإنه لم يُعط، في الحقيقة، المؤشّرات الملموسة التي تساعد على إدراك هذا «التواصل»؛ وبالتالي، على تحديد الديموقراطية الاجتماعية.

لذلك فإنّ **فكرة الديموقراطية الاجتماعية**، هي التي يجب الوقوف عندها أولاً. إلا أن الديموقراطية الاجتماعية يجب أن تتحقّق. لذا، فإن **تحقيق الديموقراطية الاجتماعية** هي المسألة المهمّة الثانية التي يتوجب دراستها.

الفصل الأول
فكرة الديموقراطية الاجتماعية

الفرع الأول
أساس الديموقراطية الاجتماعية

٦٨ ـ الأساس العقلاني

لقد أضافت الجمهورية الثانية الفرنسية، في الفقرة الرابعة من ديباجة دستور ٤ تشرين الثاني ١٨٤٨، شعار «الإخاء Fraternité» إلى شعارَي «الحرية» و«المساواة» اللذين أعلنتهما ثورة ١٧٨٩. وفي فكرة الإخاء، يمكن أن تكمن كل الديموقراطية الاجتماعية، في مقابل الديموقراطية السياسية التي تجسّدت في شعارَي الحرية والمساواة.

فالديموقراطية الاجتماعية، كما يرى الأستاذ كابيتان، تفرض على المواطن «واجب الإخاء» أو «واجب التضامن». وفكرة واجب الإخاء أو التضامن، هي فكرة جديدة تختلف عن فكرة الحرية أو المساواة. فلا تفرض الحرية ولا المساواة إلزاماً على المواطن، غير الإلزام السلبي بعدم التعرّض لحرية الآخرين. أما الإخاء، فإنه يتضمّن إلزاماً إيجابياً بالمساعدة المتبادلة التي هي ترجمة للتضامن الاجتماعي. ومن فكرة «الواجب الاجتماعي»، نشأت فكرة «الحق الاجتماعي». ففكرة الواجب تتضمّن فكرة «الحق». والقانون المدني يقرّ بأنه، في مقابل التزام أحد الأطراف تجاه طرف آخر، فإن لهذا الأخير «الحق» في طلب الأداء الذي التزم به «المدين». وذات الفكرة تصحّ، أيضاً، في إطار

القانون العام. فحين يخضع بعض المواطنين لالتزامات اجتماعية لصالح البعض الآخر، فإن المنتفعين من هذا الالتزام هم «دائنون». وإذا كان الأمر كذلك، فإن لهم الحق في الأداء الملزم. ومن هنا نشأت فكرة **الحقوق الاجتماعية** التي اتخذت مكانها، اعتباراً من العام ١٨٤٨، في إعلانات الحقوق إلى جانب الحريات[١].

لكن هل تتضمّن فكرة الديموقراطية فكرة الواجبات الإيجابية للإخاء؟ أو، بعبارة أخرى، متى تستطيع «الديموقراطية»، أو يجب عليها، فرض واجب الإخاء أو واجب التضامن، على المواطن، أي ما هو أساس «الحقوق الاجتماعية» التي تتضمّنها الديموقراطية الاجتماعية؟

يجيب الأستاذ كابيتان أن هذه الحقوق الاجتماعية تجد أساسها في القانون. فليس هناك ما يمنع القانون من أن يفرض على الأفراد التزامات اجتماعية؛ ويخلق، بذلك، حقوقاً اجتماعية، دائنية اجتماعية، لمصلحة المنتفعين من هذه الالتزامات. ومثل هذه الالتزامات تكون «شرعية» إذا فُرضت بصورة ديموقراطية. فهذه الحقوق والواجبات هي **ديموقراطية**، لأنها تقوم على رضاء المواطنين. فالديموقراطية هي الاستقلال الذاتي للإنسان. وإذا كانت كذلك، فهي في ذات الوقت المكنة بالنسبة للفرد، بأن يفرض على نفسه التزامات إيجابية وسلبية. فإذا قبل الفرد الالتزام، الإيجابي أو السلبي، فإن هذا الالتزام سيكون «شرعياً»، شرط أن يكون مضمونه منسجماً مع مبدأ عمومية القانون. فإذا توافر الرضاء والعمومية، فإن شروط «الشرعية الديموقراطية» تكون قد توافرت. وحيث أن هذه الشروط تتحقّق في القانون، فإن الديموقراطية الاجتماعية تجد أساسها في القانون المحدّد ديموقراطياً[٢].

لكن لماذا يفرض القانون مثل هذه الحقوق والالتزامات «الاجتماعية»؟ أو، بعبارة أدق، لماذا يقبل الأفراد هذه الالتزامات الاجتماعية؟

---

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

يقول الأستاذ كابيتان إن مثل هذه الالتزامات ضرورية، لأنها شرط للدفاع عن الحريات الفردية. فالدفاع عن الحريات يتطلّب التزاماً متبادلاً من المواطنين. والمجتمعات الحديثة تقبل الالتزام المتبادل للمواطنين، للحماية من «الأخطار الاجتماعية»، وخاصة خطر الفقر. فامتلاك حد أدنى من الإمكانات المالية يعتبر شرطاً أساسياً للكرامة الإنسانية. ويمكن الذهاب إلى حد القول بأن امتلاك حد أدنى من الوسائل المادية هو شرط يجب توافره لممارسة الحريات[1]. فالتضامن يلقي على عاتق المجتمع، أي على كل فرد، التزاماً اجتماعياً. ومثل هذه الالتزامات التضامنية تعتبر موافقة الديموقراطية، إذا قبلت وفرضت بصورة عامة؛ وتقدّم «الوعي الوطني» يميل، أكثر فأكثر، للاعتراف بشرعيتها. وبناءً على هذا التصوّر، فإن أساس «الديموقراطية الاجتماعية» هو في «الديموقراطية»، أو، بعبارة أدق، في المبادىء التي تقوم عليها الديموقراطية. فمبدأ الحرية (الاستقلال الذاتي) والمساواة (العمومية) ضروريان وكافيان لإعطاء الصفة الديموقراطية لأي التزام. لذا، كما يقول الأستاذ كابيتان، إن الأخاء (التضامن) ليس بمبدأ ثالث يضاف إلى هذين المبدأين؛ فهو لا يدخل في تعريف الديموقراطية، إلا بقدر ما يتطابق معهما سواء كباعث للرضاء، أم كأساس للمساواة.

وعليه، فإن الإخاء ليس بعنصر من عناصر الديموقراطية. وإذا كان الأمر عكس ذلك، فإن هذا يؤدي إلى أنه، باسم الإخاء يمكن أن يُفرض التزام على الفرد، دون الرضاء ودون التبادلية اللذين تفرضهما فكرة الحرية وفكرة المساواة[2].

٦٩ ـ الأساس الفلسفي

إن أساس الديموقراطية الليبرالية يقوم على أن «الحرية» في جوهر الإنسان.

---

(١) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ١٦٩.

(٢) انظر: كابيتان، كتابات دستورية، ص ١٧٠.

فالحرية ملازمة لطبيعة الإنسان؛ وبالتالي تسبق، في وجودها، أي اعتبارات أخرى. فالديموقراطية لا تعدو، عند ذاك، إلا صيغة للحكم من شأنها الحفاظ على الحريات «الطبيعية» التي يملكها الإنسان، أو التوفيق بين هذه الحريات ومتطلبات وجود المجتمع. ولما كانت الديموقراطية تفترض إسهام الأفراد، المحكومين في ممارسة السلطة، فهي نظام الحرية السياسية. إلا أن الحرية السياسية، وبالتالي الحقوق السياسية، لا تكون في هذا التصوّر، غاية في ذاتها، بل هي ضمان لحرية الإنسان. فالديموقراطية بما تتضمنه من حريات سياسية ومن حقوق سياسية، غايتها الحفاظ على الحرية الأساسية الملازمة لطبيعة الإنسان، والتي تُفرض بشكل مسبق على أي تنظيم سياسي أو اجتماعي. لذلك كانت الديموقراطية ليبرالية أو ديموقراطية سياسية.

لكن ظهر أن الحرية، باعتبارها صفة ملازمة للطبيعة الإنسانية، ليست إلا «امتيازاً عقيماً»، ما دام الفرد لا يستطيع أن يتمتع بها، فعلاً وحقيقةً. فما الفائدة من حرية الفكر، إذا كان التعبير عن الرأي يعرّض صاحبه لمطاردة المجتمع؟ وما الفائدة من حرية مناقشة ظروف العمل، إذا كان وضع الإنسان الاقتصادي يخضعه لرغبة رب العمل؟ وماذا تعني حرية تنظيم أوقات الفراغ، إذا كان القلق من أجل لقمة العيش يستغرق كل وقت الإنسان؟

ولكل ذلك، ظهر الاتجاه بعدم إخضاع السلطة لحرية تسبقها في الوجود، بل أن نجعل من السلطة أداة لإيجاد حرية فعلية. ولهذا، فقد طرحت مسألة إعادة النظر في مفهوم الحرية؛ كما أنّ تفسيراً جديداً للحرية بدأ بالظهور. فقد أصبح التناقض واضحاً بين مفهوم الحرية، على أنها ملازمة لجوهر الإنسان، والعبودية اليومية التي يفرضها وجود الإنسان. فلم تعد الحرية معطى سابق الوجود يجب حمايته، بل هي مكنة يجب الحصول عليها. فبدل فكرة الحرية حل انتظار التحرّر. وفي مثل هذه الرؤية الجديدة للأمور، فإن معنى الديموقراطية قد تغيّر. فمن نظام سياسي غايته ضمان تمتّع الأفراد بحريات تعود لهم، أصبحت الديموقراطية تنظيماً للسلطة، بغية ضمان ممارسة الأفراد لحريات لا يملكونها

إلى الآن. فقد كانت الديموقراطية طريقة لتسيير عالم حر، فأصبحت أداة لإقامة عالم سيشهد تحرير الإنسان[1].

وفي هذا، يكمن الطرح الفلسفي لمشكلة الديموقراطية الاجتماعية. ففي حين لا تتعلق الديموقراطية السياسية إلا بحكومة الدولة، فإن الديموقراطية الاجتماعية تتعلق بحكومة المجتمع، إن صحّ التعبير. فالديموقراطية السياسية تواجه الفرد بصفته «مواطناً» يمارس، أو يسهم في ممارسة السلطة، في حين أن الديموقراطية الاجتماعية تواجه الفرد بصفته الملموسة؛ الفرد في وضعه الاجتماعي. ولكن يجب ألاّ نفهم من ذلك أن الديموقراطية الاجتماعية ستحلّ محلّ الديموقراطية السياسية، فالديموقراطية الاجتماعية هي الوجه الثاني للديموقراطية، والديموقراطية السياسية هي وجهها الآخر. فحين نقول إن الديموقراطية السياسية لا تهتم إلا بحكومة الدولة، أو أنّ همّها الأول ممارسة السلطة، فهذا لا يعني أنّ ممارسة السلطة تبقى بعيدة عن الواقع الاجتماعي للأفراد الذين يمارسون السلطة. فالسياسة هي ما تعلّق بشؤون المدينة و«مواطنيها». فما دامت الديموقراطية تقضي بأن تعود السلطة إلى الشعب، فإن شؤون الشعب الاجتماعية لا يمكن أن تنفصل، عندها، عن شؤون الشعب السياسية. لذا، فإن الديموقراطية ذات وجهين: سياسي واجتماعي؛ وبالتالي، هناك ديموقراطية سياسية وديموقراطية اجتماعية. إلا أن المصالح الاقتصادية والاجتماعية «الممثلي» الشعب، حجبت، لأكثر من نصف قرن بعد الثورة الفرنسية، الوجه الآخر للديموقراطية.

٧٠ ـ قراءة جديدة لحقوق الإنسان

وإذا كانت الديموقراطية الاجتماعية هي الوجه الآخر للديموقراطية. فإنها، تجد تعبيرها، كالديموقراطية السياسية، في «حقوق الإنسان»، لكن بقراءة جديدة لهذه الحقوق. فحقوق الإنسان، كما سُطّرت في إعلان ١٧٨٩، كانت في

(١) انظر: بوردو، الديموقراطية، ص ٢١.

الحقيقة إمكانات ملازمة للفرد؛ ويعود له وحده استغلالها. وحيث أن هذه الحقوق «لا تُخرق»، فإن الدولة تميل إلى عدم التدخّل لحماية الحريات.

إلا أن هذه «الحقوق» في إطار الأفكار المنادية بالديموقراطية الاجتماعية، أصبحت «مطلباً»؛ وبالتالي، فإن مضمونها سيحدّد وفقاً لحاجات سيكون الإعلان بمثابة التكريس «القانوني» لها. وعليه فإن حقوق الإنسان لم تعد، في هذا التصوّر، تحديداً لمكنة يملكها الإنسان أصلاً، أو حماية لامتيازات يتمتّع بها، بل تحديدٌ لضرورة، إذا لم تتحقق فإنها ستحول دون بلوغ الإنسان كامل كينونته. فالحق أصبح يتطابق مع حد أدنى حيوي لحاجات الإنسان المادية و«الروحية».

وهذه «الحقوق»، في تفسيرها الجديد أو في قراءتها الجديدة، هي حقوق اجتماعية اعتُرف بها، ليس لِـ «كائن مجرّد»، بل لِـ «كائن ملموس»، أي لإنسان في وضع اجتماعي واقتصادي؛ وتمثّل دائنية الفرد على المجتمع. وكما كانت الحقوق الفردية تتصدّر إعلانات الحقوق بعد ثورة ١٧٨٩، فإن الحقوق الاجتماعية تتصدّر اليوم الدساتير المعاصرة.

وإذا اقتصرنا على دساتير الديموقراطيات الليبرالية، فإنّ ديباجة دستور ١٩٤٦ الفرنسي (التي أكدت في دستور ١٩٥٨) تعلن هذه الحقوق الاجتماعية تحت عنوان «المبادىء السياسية والاقتصادية والاجتماعية الضرورية لعصرنا». أما «المبادىء الأساسية» التي تتصدّر دستور ٢٧ كانون الأول ١٩٤٧ الإيطالي، فإنها تعتبر، في المادة الثانية، هذه الحقوق الاجتماعية واجبات ضرورية «للتضامن السياسي والاقتصادي والاجتماعي».

والفرق، بين هذه «الحقوق الجديدة» والحقوق القديمة (التي تضمّنتها إعلانات الحقوق والدساتير بعد عام ١٧٨٩)، هو فرق بين «الحق في الكينونة»، الذي يميّز الحقوق القديمة، و«الحق في الحصول»، الذي يحدّد الحقوق الجديدة. لذلك، فإن الحقوق الفردية استهدفت «الإنسان المجرّد»، في حين أن المتطلّبات التي تعبّر عنها الحقوق الاجتماعية طرحت شروط وجود «الإنسان

الحقيقي». لكن، في الحالتين، تظلّ «حقوق الإنسان» موضوع الاهتمام[١].

بناءً عليه، فإن مضمون «حقوق الإنسان»، في قراءتها الجديدة، سيحدّد هدف الديموقراطية الاجتماعية. وهذا المضمون ينصبّ على تحرير الإنسان من كل أنواع القهر. وهذا التحرّر ليس إلا الصيغة العصرية لمفهوم **الحرية**، الذي قامت عليه الديموقراطية السياسية.

وعليه، فإن الديموقراطية تعني، من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، استبعاد عدم المساواة، بسبب مصادفات الحياة الاقتصادية؛ وتعني أنّ الثروة لم تعد مصدراً للقوة؛ وأن يكون الفرد في مأمن من كل قهر سببه الحاجة إلى العمل، ويستطيع التمسّك بحق الحصول، من المجتمع، على الحماية من مخاطر الحياة. فالديموقراطية الاجتماعية تهدف، إذن، أن تحقّق، بين الأفراد، المساواة **الفعلية** التي لا يمكن أن تحققها حريتهم **النظرية**[٢].

الفرع الثاني
مفهوم الديموقراطية الاجتماعية

٧١ ـ المفهوم الستاتيكي

إن ما تهدف إليه الديموقراطية الاجتماعية هو، بالدرجة الأولى، بناء مجتمع تُراعى فيه الاعتبارات الإنسانية لأعضائه. وفي الرؤية الأولى لهذا المجتمع، ينصبّ جهد الديموقراطية الاجتماعية على إقامة مجتمع يستجيب للمتطلبات الحياتية الأساسية للفرد؛ إذ يضمن له ازدهار إنسانيته في إطار من العدالة. بناءً عليه، فإن المبدأ الأساس، الذي يحكم مثل هذا المجتمع، هو **المساواة**؛ لكن ليس فقط المساواة السياسية (المساواة في الإسهام في ممارسة السلطة) بل، أيضاً، وبالأخص، المساواة في الفرص والوسائل المتاحة للأفراد. لذا، فإن

(١) انظر: بوردو، **الديموقراطية**، ص ٦٤ ـ ٦٧.

(٢) انظر: بوردو، **الديموقراطية**، ص ٦٨.

منافع وأعباء الحياة الاجتماعية يجب أن توزّعا بصورة متساوية بين أعضاء المجتمع. والنتيجة المنطقية لكل ذلك هي استبعاد كل «الامتيازات الاقتصادية»، بسبب الثروة، أو الوضع الاجتماعي. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يتطلّب وجود وسائل متعددة، من شأنها أن تسهم في إيجاد التوازن الاجتماعي، وبالتالي، التوزيع العادل للأموال والأشياء عن طريق: الأجور، والرعاية، ومحاربة البطالة، وتوفير أوقات الراحة، والمساعدة في حالة المرض والعوق والشيخوخة. وكل ذلك من شأنه أن يضمن للفرد مستوى من المعيشة؛ ويضعه في مأمن من متغيّرات الحياة ومفاجآتها. وعليه، فإن الديموقراطية الاجتماعية يمكن أن تُعرّف، وفقاً لهذا المفهوم، بأنها: **نظام الرفاهية في ظل العدالة**. أما طريقة تحقيق هذه النتيجة، أو الوصول إليها، فلا تهمّ كثيراً، وفقاً لهذا المفهوم. فالمهمّ هو النتيجة المراد الوصول إليها، سواء عن طريق ظروف اقتصادية مواتية، أم بواسطة تنظيم دقيق. ولا تهمّ أيضاً طبيعة القواعد ومصدر القواعد التي تحكم مثل هذا النظام الاجتماعي؛ فما يهمّ هو وجود مجتمع يُحقّق، فعلاً وواقعاً، إنسانية الإنسان[1].

٧٢ ـ المفهوم الديناميكي

يقضي هذا المفهوم للديموقراطية الاجتماعية بخضوع كل العلاقات الاجتماعية والنشاطات الاقتصادية لإرادة الأفراد، سواء أكانوا طرفاً في هذه العلاقات أم استخدموا في هذه النشاطات. وهذا التصوّر للديموقراطية الاجتماعية هو، في الحقيقة، نقل الإجراءات الديموقراطية من الصعيد السياسي إلى الصعيد الاقتصادي والاجتماعي. فإذا كانت الديموقراطية تعني تحمّل الأفراد مسؤولية مصيرهم الجماعي، فإن الديموقراطية الاجتماعية ستعني، حينذاك، وجود مجتمع تخضع فيه كل النشاطات لتوجيه هذا المجتمع. وإذا كانت الديموقراطية تعني انعتاق الأفراد من عبودية السلطة، فإن الديموقراطية الاجتماعية ستعني انعتاق

(١) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٧، ص ٤٦١.

الفرد من كل أنواع الهيمنة. وعليه، فإن الديموقراطية الاجتماعية، وفقاً لهذا المفهوم، ستحرّر الفرد من أي خضوع لأي قوة واعية أو غير واعية.

فالديموقراطية الاجتماعية، في مفهومها الديناميكي، ستحرّر الفرد من هيمنة الطبقة المسيطرة اقتصادياً، ومن الرأسمالية، ومن تحكّم أرباب العمل واتفاقاتهم؛ كما ستحرّره من عبودية القوى المادية، كالعوق والأزمات الاقتصادية والحوادث... إلخ.

وعليه، فإن الديموقراطية الاجتماعية ستعني سيطرة الجماعة على كل القوى التي تسيّرها، واستبعاد كل العوامل التي تسيّرها أو تراقبها الجماعة، وإحلال قرارات صادرة عنها أو عن ممثليها، محلّها. فبدلاً من كل هذه القوى الاجتماعية المتفرّقة، الفوضوية والمنفلتة، ستقيم الديموقراطية سلطة الجماعة المنظّمة(١).

٧٣ ـ مقارنة

رغم أن مفهومَيْ الديموقراطية الاجتماعية متكاملان، بشكل أو بآخر، فإنهما، مع هذا، متميّزان. ويظهر هذا التميّز على صعيدين: صعيد آلية تحقيق الديموقراطية الاجتماعية، وصعيد متطلبات تحقيق هذه الديموقراطية. فعلى صعيد آلية التحقيق، يمكن القول إن هدف كل ديموقراطية اجتماعية هو الوصول إلى مستوى حياتي يرتضيه كل فرد في المجتمع، وتحقيق العدالة في تكاليف الحياة الاجتماعية، وضمان الأمن للكل ضد مخاطر الحياة. إلا أن هذا الهدف للديموقراطية الاجتماعية يعتبر ثانوياً بالنسبة للتفسير، أو المفهوم الثاني، لهذه الديموقراطية، إذ يفترض أن يكون قد تحقّق، حين يصل أفراد المجتمع إلى السيطرة على كل القوى التي يتوقّف عليها بناء المجتمع. فالمفهوم الديناميكي للديموقراطية الاجتماعية يفترض سيطرة الجماعة على كل نشاطات الحياة الجماعية. فالمهمّ، بالنسبة لهذا التفسير أو المفهوم للديموقراطية الاجتماعية،

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٤٦٢.

هو آلية تحقيق هذه السيطرة الجماعية، إذ تتضمّن امتداد الآلية الديموقراطية لتشمل الصعيد الاقتصادي والاجتماعي. لذلك فإن الرفاهية والأمن والتوزيع العادل والسعادة في العيش، كلّها ستكون نتيجة حتمية وتابعة لامتداد الآلية الديموقراطية إلى الصعيد الاقتصادي والاجتماعي.

بناء عليه، فإن ما يميّز المفهوم الديناميكي للديموقراطية الاجتماعية، ليس حالة معيّنة من العلاقات الاجتماعية، بل الآليات التي، وفقاً لها، تتحقّق هذه العلاقات. ولذلك، قلنا إن هذا المفهوم للديموقراطية هو «ديناميكي».

ففي حين أننا نجد أنفسنا، في التفسير، أو المفهوم الأول للديموقراطية الاجتماعية، أمام حالة «ستاتيكية» لمجتمع فيه المساواة في العدالة تضمن رفاهية الكل، فإن الديموقراطية الاجتماعية، في المفهوم الثاني، هي «ديناميكية»، بفضل الآليات التي تخضع لها تصرّفات المجتمع دون أن تهمل النتائج المترتّبة على هذه الآلية؛ إلا أنها في المقام الثاني من أولوياتها.

وعلى صعيد متطلّبات تحقيق الديموقراطية الاجتماعية، فيمكن القول إن التفسير الأول لهذه الديموقراطية (ديموقراطية الرفاهية) يتلاءم مع البناء الاجتماعي القائم، شريطة أن تدخل عليه تعديلات متلاحقة. أما بالنسبة للمفهوم الثاني للديموقراطية الاجتماعية (الديموقراطية قيادة)، فإنه يتطلّب «الثورة» لتحقيقها[١].

(١) انظر: بوردو، المطول، ج ٧، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

الفصل الثاني
تحقيق الديموقراطية الاجتماعية

الفرع الأول
إجراءات تحقيق الديموقراطية الاجتماعية

٧٤ ـ تحقيق الديموقراطية الاجتماعية بفعل الرفاهية

يمكن أن نتصوّر تحقيق الديموقراطية الاجتماعية بفعل المجتمع نفسه. فمجتمع تتحقّق فيه وفرة الأشياء والأموال، بفضل سخاء الطبيعة أو الظروف الاقتصادية المواتية، من شأنه أن يجعل الفرد، مهما كان أصله، أو حظّه أو إمكاناته، أن يتصرّف كإنسان حرّ في هذا المجتمع الذي فيه مكان لكل واحد بلا إذلال أو تخلٍّ عن الكرامة البشرية. بناءً عليه، فإن الديموقراطية الاجتماعية ستكون نتيجة تلقائية لمجتمع الرفاهية؛ إنها وليدة معطيات مادية لمثل هذا المجتمع. وعندها، يمكن الكلام عن «تلقائية تحقيق الديموقراطية الاجتماعية». فماذا يعني، في هذا السياق، «المجتمع الديموقراطي» في الواقع؟ إنه يعني وجود ظروف حياة تضمن، لكل واحد من أعضائه، الأمن والرفاه لتحقيق سعادته، بحيث يكون في مأمن من القهر بسبب الحاجة إلى العمل؛ ويكون لكل فرد الحق في أن يحصل من المجموع على الحماية من مخاطر الحياة. صحيح أن هناك درجات في «الجرعة» الديموقراطية لكل مجتمع. إلا أن أي مجتمع لا يمكن أن يدّعي الديموقراطية، إذا كان الفرد فيه عاجزاً عن أن يصبح سيّد مصيره في مواجهة العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي تتحكّم في ظروف

حياته[1]. وهذه الديموقراطية الاجتماعية، بفعل الرفاهية، تجد جذورها في الإيديولوجية الليبرالية، التي تنادي بعدم تدخّل الحكام، وتحقيق سعادة الإنسان. فحقّ الفرد بالسعادة كثيراً ما أكّدته النصوص والإعلانات الليبرالية، منذ إعلان الاستقلال الأميركي. فما تتميّز به هذه الإيديولوجية الليبرالية هو النظرة التفاؤلية التي تتمحور في الثقة بالإنسان، لأن يحقّق، بمجهوده الشخصي، المنافع التي يوفّرها النظام الاجتماعي الديموقراطي[2].

ولندع جانباً تكذيب الوقائع، أقلّه في أوروبا، لهذا التفاؤل، ونقول إنه، كلّما بعُد الأمل في تحقيق الديموقراطية التلقائية للمجتمع، فإن القناعة تزداد بأن الديموقراطية الاجتماعية يجب أن تُبنى، لأنها ليست هبة من طبيعة سخية، بل هي نتاج لتصميم الأفراد. وحيث أن المعطيات الاقتصادية يمكن أن تكون بخيلة في توفير السعادة للكل، ونظراً لأنانية وعدم تبصّر المنتفعين من النظام القائم، فإنه يترتّب على ذلك أن تفرض الإرادة البشرية أسلوباً معيّناً لعلاقات الحياة الاجتماعية يستبعد، بمقتضاه، كل نوع من أنواع العوق الاجتماعي. يقول الأستاذ بوردو: «إن الكعكة ليست بلا حدود، كما أن حجمها لا يبشّر بنمو معجزي، لذا يتوجّب أن توزّع أجزاؤها بعدالة. ومن أجل تحقيق العدالة والحرية في وسط ما زالت تسوده اللامساواة والعبودية، فلا بد من سلطة تقوم بهذه القسمة. وهذا يعني أن السلطة يجب أن تتحمّل مسؤولية إدخال الديموقراطية في المجتمع. وعندها، فإن الديموقراطية الاجتماعية، بهذا المعنى، يمكن أن توصف بالديموقراطية بفعل السلطة»[3].

٧٥ ـ تحقيق الديموقراطية الاجتماعية بفعل السلطة

وإذا كان سخاء الطبيعة والتطوّر التلقائي للعلاقات الاقتصادية، لا يمكن في الغالب، إن لم يكن دائماً، أن يحققا الديموقراطية الاجتماعية، فلا بد عند ذاك

(١) انظر: بوردو، المطول، ج ٧، ص ٤٨١.
(٢) انظر: بوردو، الديموقراطية، ص ٦٨ ـ ٦٩.
(٣) انظر: بوردو، الديموقراطية، ص ٦٩.

من تدخّل الإنسان، من تدخّل الإرادة البشرية لتحقيق العدالة والحرية. وحتى إذا افترضنا هذا السخاء للطبيعة وتوفّر معطياته المادية، فإنها، مع هذا، محدودة. لذا يتوجّب توزيع هذه «المعطيات» بشكل عادل. وهذا يتطلّب، إن لم يفرض، تدخّل إرادة بشرية حاكمة. فلا بد إذن من سلطة تتحمّل مسؤولية تحقيق الديموقراطية في المجتمع. فالديموقراطية الاجتماعية، في هذا المنظور للأمور، لم تعد معطى، بل هي بناء يحقّقه الإنسان. فالوفرة لا تقود بالضرورة إلى تحقيق المجتمع الديموقراطي، بل يمكن أن تكون مادة لمثل هذا المجتمع. وفي مواجهة المعطيات الاقتصادية غير السخية، لا بد من أن تفرض الإرادة البشرية نظاماً اجتماعياً يحقّق لكل فرد سبل العيش الكريم، بعيداً عن أي معوق اجتماعي. وعليه فإنّ مثل هذه الديموقراطية الاجتماعية ستتحقّق بفعل السلطة، مهما كان الأسلوب الذي تتّبعه: توجيهاً أو تخطيطاً أو رقابة. فالسلطة، إذن، هي الأداة التي لا غنى عنها لتحقيق هذه الديموقراطية. وفي هذه الطريقة لتحقيق الديموقراطية الاجتماعية، فإن الأولوية ستكون للسياسة على الاقتصاد. فالرفاهية، أي رفاهية المجتمع، لا يمكن أن تُهمَل في هذا المنظور السلطوي لتحقيق الديموقراطية الاجتماعية؛ إلا أنها ستكون نتيجة لتدخّل السلطة في البناء الديموقراطي للمجتمع. فالسلطة تتجسّد في إرادة الأفراد؛ وإرادة الأفراد تتجسّد في القواعد التي تضعها، عبر مؤسسات معيّنة، لبناء مجتمع العدالة والحرية، مجتمع الديموقراطية. لذا، فإن تدخّل السلطة سيكون شرطاً سابقاً للرفاهية أو للمسيرة الاقتصادية. أما في الديموقراطية الاجتماعية التلقائية، فإن السياسة تخضع، بمعنى من المعاني، للاقتصاد، للإنتاج. وعليه، فإن المجتمع، منظوراً إليه اقتصادياً، سيفرض على السلطة عدم التدخّل في شؤونه، واحترام استقلاله. أما في المنظور الثاني للديموقراطية الاجتماعية، فإن السلطة هي التي تفرض قانونها على المجتمع.

٧٦ ـ مشكلة خَيار

بناءً على ما تقدّم يمكن القول إن شروط، أو ظروف، تحقيق الديموقراطية

الاجتماعية، تضعنا، من الناحية النظرية البحتة، أمام حلّين: إما الديموقراطية بفعل الرفاهية، وإما الديموقراطية بفعل السلطة. لكن هل لنا الخيار بينهما؟

إن صعوبة هذا الخيار تكمن في أن ظروفاً معيّنة لعبت دوراً أساسياً في التوجّه نحو هذا النوع من الديموقراطية الاجتماعية، أو ذاك. فإذا كانت الديموقراطية الاجتماعية بفعل الرفاهية قد أصبحت جزءاً من «الطريقة الأميركية في الحياة»، فلأن ذلك قد تمّ بفضل عالم جديد «حيث أنه من الأسهل أن تنتج على أن تتقاسم». وإذا كانت الديموقراطية الاجتماعية بفضل السلطة قد لقيت ترحيباً بعد الحرب العالمية الثانية، وفي منتصف القرن العشرين، في أوروبا وفي الدول المتخلّفة في آسيا وإفريقيا، فلأن هذه الدول قد أنهكت أو تعاني من نقص كبير في التنمية، وبالتالي، لا يمكن أن تنتظر من الحرية الاقتصادية تحقيق الحد الأدنى من الضمان للمواطنين الذي، بدونه، لا وجود لمجتمع ديموقراطي. حتى في الولايات المتحدة الأميركية، حيث ساد الاعتقاد بأن العامل الأساس في تحقيق الديموقراطية الاجتماعية هو الرفاهية، فإن ذلك لم يمنع تدخّل السلطة. و«السياسة الجديدة New Deal» في الثلاثينات خير دليل على ذلك. فرغم شمول الرفاهية كل الأفراد، بفضل التطوّر الصناعي الحديث، فإن هذه «الرفاهية» لا يمكن أن تُضمَن إلا بتدخّل الحكّام. وهذا يعني أن السلطة لا يمكن أن تتخذ موقفاً محايداً، حتى إذا توافرت تلقائياً كل شروط وكل معطيات الرفاهية. صحيح أن المبدأ الأساس، للطريق الأميركي في الحياة، يكمن في تساوي الفرص، ورفع مستوى المعيشة، وتحرير العمّال من مخاطر الحياة الاقتصادية، وكلها مؤشرات لتحقيق الديموقراطية الاجتماعية بفضل الاقتصاد الحر والمبادرات الفردية والمنافسة، إلا أنه يكفي أن تحدث، في هذا المجتمع أزمة أو تهديد بأزمة، حتّى تتجه الأنظار كلها صوب الدولة.

وقد وعّت الأزمة الاقتصادية، التي حدثت في الثلاثينات من هذا القرن، الأميركيين على الإمكانات التي تملكها السلطة لتصحيح الخلل في المجتمع، فسلّموا بتدخّل الدولة وفق ما تتطلّبه الظروف الاقتصادية والاجتماعية، لكي تضمن لهم خير الرفاهية.

بناءً عليه، فإن السلطة، إذا لم تكن أداة للرفاهية، فإنها، في الأقل، الضامن لها، بمعنى أن الديموقراطية الاجتماعية تتحقق تلقائياً بفعل قوى المجتمع نفسه، لكن تحت رقابة الدولة وضمانها.

في الحقيقة، لم تؤخذ الديموقراطية الاجتماعية بفعل الرفاهية بشكلها المطلق، أي تلقائية تحقيق الديموقراطية الاجتماعية، إلا في مرحلة الدولة الليبرالية. كما أن التمسّك بها اليوم سببه الرغبة في التخفيف من غلواء تدخّل الحكّام، وليس اعتبار هذا التدخّل لا فائدة منه[1].

لكن، إذا كان نصيب الاعتقاد بتحقيق الديموقراطية الاجتماعية، دون سعي أو تدخل الحكّام، ضعيفاً، فإن الديموقراطية الاجتماعية، بفعل السلطة، ليست بالصيغة البسيطة التي توفّر وحدة الرؤية أمام المشكلات الاجتماعية. فلا يكفي القول إن الحكّام يجب أن يتحمّلوا مسؤولية تحقيق رفاهية المواطنين، بل يجب أيضاً تحديد الإجراءات التي تفترضها هذه المسؤولية؛ وبالتالي، تحديد دور السلطة في تحقيق الديموقراطية الاجتماعية.

الفرع الثاني
دور السلطة في تحقيق الديموقراطية الاجتماعية

٧٧ ـ تحقيق الديموقراطية الاجتماعية بتوسيع الديموقراطية السياسية

إذا كانت الديموقراطية ذات وجهين متماسكين: الوجه السياسي والوجه الاقتصادي والاجتماعي، وإذا كان الوجه السياسي، أي الديموقراطية السياسية، قد تحقّق، فإن من الممكن أن تتّجه الديموقراطية السياسية صوب الوضع الاقتصادي والاجتماعي لتكتمل صورة الديموقراطية باكتمال إنجاز أو تحقيق الديموقراطية الاجتماعية. هذا يعني أنه، من خلال مؤسسات الديموقراطية

(١) انظر: بوردو، الديموقراطية، ص ٧١؛ والمطوّل، ج ٧، ص ٤٨٣.

الليبرالية، يمكن تحقيق الديموقراطية الاجتماعية، وأن بناء هذه الديموقراطية سيتم من السلطة «السياسية». وهذا ما سلّمت به العديد من الدول في العالم الغربي، وبالذات في أوروبا، بعد الحرب العالمية الثانية. إلا أن هذا الامتداد للديموقراطية السياسية إلى القطاع الاقتصادي والاجتماعي لم يكن، في الحقيقة، وليد تأملات نظرية، بل إن ظروفاً تاريخية أملت هذا المسعى الجديد للديموقراطية السياسية. ففي الوقت الذي أُعلنت فيه الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩، كانت، في الدول الأوروبية الغربية، قوتان تقفان وجهاً لوجه: الطبقة العاملة ومطالبها الاجتماعية، والرأسمالية، وتمسّكها بالصيغ السياسية الليبرالية. وبعد نهاية الحرب، لم يكن في استطاعة دول أوروبا الغربية غير إعادة النظر في مؤسساتها، محاولة بذلك تأمين المطالب العمالية. إلا أنّ ضرورة إعادة النظر في البنية الاجتماعية، في هذه الدول، لم تنطلق من الحلّ الماركسي، بل تبنّت حلاًّ لا يتضمّن إهدار الحرية. وكان هذا هو رأي الأحزاب الاشتراكية والديموقراطية المسيحية. فالثورة الضرورية نادى بها الاقتصاديون والفلاسفة؛ ولكنها لم تكن الثورة الماركسية. فكان المراد تجنّب «الثورة الاجتماعية» عن طريق الإصلاحات «الثورية»، أي الثورة التي يوافق الكل عليها. فالديموقراطية الليبرالية كانت، في مثل هذه الظروف، تبحث إذن عن توازن وعن مصادقة. والصيغة، التي فرضتها الظروف، لم تكن ليبرالية ولا ماركسية، بل هي صيغة الديموقراطية الاجتماعية، إذ تبقى السلطة محتفظة بشكلها التقليدي؛ وتقوم، هي ذاتها، بتحقيق الثورة[1]. فمتطلّبات الديموقراطية الاجتماعية ستتحقق عن طريق مداخلات الحكّام المتلاحقة، التي ستؤثّر في البنية الاقتصادية والاجتماعية، بغية توجيهها نحو توازن جديد. فالرقابة، التي يمارسها الحكّام على الاقتصاد، من شأنها أن تشلّ تكوّن التكتلات والامتيازات الاقتصادية للمشروعات الصناعية؛ وبالتالي، فإنها «ستحرّر» الشغّيلة من تبعيّتهم للرأسماليين وستُراقب الملكية لكي تؤدّي وظيفتها الاجتماعية؛ كذلك ستوفّق بين «المصلحة العامة» والرغبة في الحصول على الأرباح. كما أن «التشريعات الاجتماعية»، التي نسيها الحكّام في

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٤٨٦.

الديموقراطية السياسية، من شأنها أن تحقّق الأمن الاقتصادي للعمّال وتعيد توزيع الدخل القومي عن طريق الضرائب؛ وتضع حدّاً لبعض مظاهر عدم المساواة. واللجوء إلى التخطيط، من شأنه أن يضع الثروات والطاقات في خدمة المجتمع بأكمله. وتذهب مداخلات الحكام التشريعية، في بعض البلدان، إلى حدّ إسهام العمال أو ممثليهم، في إدارة المشروعات التي يعملون فيها. فنحن، إذن، بصدد ثورة عن طريق القانون، أي «الثورة المشروعة». ولا شك أن مثل هذا التحوّل «الثوري» هو مسألة مناهج تحدّدها الأحزاب السياسية؛ كما أنه مسألة مراحل في التحقيق؛ وبالتالي فإنّه يحتاج إلى تهيئة النفوس لمثل هذا التغيير في البنية الاقتصادية والاجتماعية. فالتكنيك، الذي تستخدمه الديموقراطية السياسية لإنجاز الديموقراطية الاجتماعية، يقوم أساساً على فكرة بلوغ الحرية عن طريق الحرية؛ وبالتالي، فإن ميزة هذه الصيغة، لتحقيق «الديموقراطية الاجتماعية»، هي الحفاظ على الحرية التي عليها تقوم الديموقراطية السياسية الليبرالية. والحفاظ على الحرية لا يمكن أن يتمّ، إلا بالحفاظ على المؤسسات السياسية للديموقراطية الليبرالية. وعليه، فإن التغييرات الاجتماعية والاقتصادية التي ستتمّ ستكون وفقاً للإجراءات التي تحدّدها هذه المؤسسات، وفي إطارها؛ ولا سلطة، بالتالي، تقوم بهذه «الإصلاحات الثورية» الاجتماعية والاقتصادية غير السلطة السياسية للديموقراطية الليبرالية. فالسلطة تبقى مُقامة على إرادة الشعب المكوّن من «المواطنين»، وإن أصبحت سلطة «تدخّلية» في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. وفي إطار هذا التصوّر، فإن «شعب المواطنين» هو الذي يحقّق متطلبات «الشعب الحقيقي» إن صحّ التعبير. صحيح أن قوى متعددة يمكن أن تتصارع، ضمن هذه المسيرة الديموقراطية الاجتماعية، إلا أن السلطة السياسية القائمة تبقى «حَكَماً» ومنسّقاً بينها؛ وأن التشريعات، التي ستقام لتحقيق «الثورة المشروعة»، تكون قد أقيمت بناء على الرضاء الذي هو جوهر الديموقراطية الليبرالية، وأن الالتزامات أو الأعباء التي يتحمّلها أي طرف تكون قد نوقشت بحرية. فميزة هذه الإجراءات، في إطار الديموقراطية السياسية الليبرالية، وبفضل مؤسساتها، هي أنها تجعل إجراءات «الاشتراكية الاقتصادية» قابلة للتحمّل. كما أن من شأنها أن تمرحل بجرع متوالية الإصلاح الاشتراكي

الديموقراطي ـ الاجتماعي، مما لا يفقد المواطن إحساسه وتمسّكه بالحرية. فالاقتصاد الموجَّه، والتجديد المشروع للنظام الاجتماعي الذي تقوده السلطة السياسية، سيتمان في إطار الحرية، وبالأسلوب والإجراءات اللذين تفرضهما هذه الحرية.

٧٨ ـ التشريعات الاجتماعية

ينتج مما تقدّم أن الأداة الأساسية لتحقيق الديموقراطية الاجتماعية، عن طريق توسيع الديموقراطية السياسية، هي القانون أو، بعبارة أدق، التشريعات الاجتماعية. فبفضل هذه التشريعات يمكن أن نصل إلى نظام اجتماعي عادل، وإلى إسهام العمّال في أرباح المشروع الذي يعملون فيه، وإلى نظام ضمانات يقيهم من متغيّرات الزمن، ويوفّر نوعاً من الاستقرار لأوضاعهم. وعليه، يمكن، بفضل هذه التشريعات الاجتماعية، أن تحقّق الديموقراطية السياسية الليبرالية، الديموقراطية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، أي الديموقراطية الاجتماعية. صحيح أن هذه التشريعات قد أقيمت في إطار المؤسسات السياسية الليبرالية، ووفقاً للإجراءات التي تحدّدها، إلا أنها أوصلتنا مع هذا إلى تحقيق الديموقراطية الاجتماعية. فالثورة، التي حققتها الديموقراطية السياسية، هي «ثورة مشروعة» أي تمّت بالقانون، وفي إطار القانون، بحيث أن الانتقال من الصعيد السياسي إلى الصعيد الاجتماعي تمّ بفضل القانون. فإذا كان القانون سياسيّاً في مصدره (حيث أنه أقيم وفقاً للإجراءات التي تعتمدها الديموقراطية السياسية)، فإنه اجتماعي في مضمونه.

بناءً عليه، فإن التشريعات الاجتماعية ستكون الأداة والمركبة التي توصلنا إلى الديموقراطية الاجتماعية، الأمر الذي يقتضي الوقوف بشيء من التعمّق عند هذه التشريعات. وهذا يدعونا إلى الوقوف عند حالتين يبدو فيهما دور التشريعات الاجتماعية محدوداً في تحقيق الديموقراطية الاجتماعية.

ففي الحالة الأولى، يظهر من الصعب القول إن التشريعات الاجتماعية هي وليدة إرادة السلطة الديموقراطية الليبرالية؛ وبالتالي يمكن التحفّظ في الكلام

على تحقيق الديموقراطية الاجتماعية بإرادة السلطة الليبرالية المعبّر عنها بقوانينها الاجتماعية. ففي مثل هذه الحالة، تتدخل التشريعات الاجتماعية لتصحيح آثار أزمة اقتصادية واجتماعية حادة. ومثال ذلك، الحركة التشريعية التي تمّت في فترة ١٩٣٠ ـ ١٩٣٣ في الولايات المتحدة الأميركية، وتلك التي تمّت في فرنسا عام ١٩٣٦، والدفعة التشريعية التي تمّت في معظم دول أوروبا التي تحرّرت من الاحتلال النازي. فهذه التشريعات، وإن كانت تبغي إدخال المزيد من العدالة والأمن في العلاقات الاجتماعية والمسّ بالأوضاع الاقتصادية المتميزة، غير أنها لم تكن وفق إرادة حكّام الديموقراطيات الليبرالية، لتحقيق مثل ديموقراطي اجتماعي. فقد كانت حركة تشريعية تصحيحية فرضتها، بشكل أو بآخر، قوى فاعلة. فالإضرابات والاضطرابات الاجتماعية وضغوط النقابات أجبرت، على ما يبدو، الحكّام على سنّ مثل هذه التشريعات. فالتشريعات الاجتماعية، في هذه الحالة، ليست من عمل السلطة السياسية، إلا في المظهر؛ فقد أرادتها قوى مؤثّرة. بيد أن تشريعها تمّ في إطار المؤسسات السياسية القائمة، ووفق الإجراءات التي نصّت عليها. أما في الحالة الثانية، فإن «التشريعات الاجتماعية» لا تمسّ جوهر العلاقات الاجتماعية لتعيد التوازن فيها؛ وبالتالي، تحقق الديموقراطية الاجتماعية. إنها تبقى على هامش المعطيات الاقتصادية ـ الاجتماعية، بمعنى أنها لا تأخذ من الأقوياء اقتصادياً ما تعطيه للضعفاء. فما تحقّقه من مزايا لـ «الطبقة العاملة» هو نتيجة لتطوّر الحياة الاقتصادية، وليس اقتطاعاً من الطبقات ذات الامتيازات. فالانتعاش الاقتصادي، بفضل التقدّم التكنيكي، أدّى إلى وفرة في الإنتاج والأموال المتداولة. فكانت غاية التشريعات الاجتماعية هي أن ينتفع، من هذه الوفرة الاقتصادية، في مجتمع الرفاهية، المجتمع كله، وضمنه «الطبقة العاملة». فالتشريعات الاجتماعية عملت، إذن، على التوزيع العادل **لفائض الرفاهية** والتطور الاقتصادي. فازدياد القوة الشرائية للعمال لم يقابلها نقص مماثل عند المقاولين وأرباب العمل. فالديموقراطية الاجتماعية انصبّت، إذن، على الفائض

الذي فرزه مجتمع الرفاهية؛ وتناولت خيرات اقتصاد الوفرة. وعليه، فإن ما تحقّقه التشريعات الاجتماعية، في هذه الحالة، هو نتيجة لمعطى فعلي، أو ظرف معيّن، أكثر ممّا هو عمل إرادي للحكّام[1].

٧٩ ـ محمل التشريعات الاجتماعية

لذلك يمكن القول إن التشريعات الاجتماعية الحقيقية، هي تلك التي أراد بها الحكّام إدخال الديموقراطية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، أي تحقيق الديموقراطية الاجتماعية. لكن كيف تحقق هذه التشريعات الديموقراطية الاجتماعية، أو، بعبارة أدقّ، ما هو محمل هذه التشريعات الاجتماعية؟ إن التشريعات الاجتماعية تهدف، أولاً، إلى إقامة مجتمع ديموقراطي عن طريق تحقيق تساوي الفرص، وضمان حدّ معيّن من مستوى المعيشة يحرّر الفرد من الحالة البروليتارية. ومثل هذه التشريعات تتعلّق بظروف العمل، أوقات الراحة، الأجور والضمان الاجتماعي. . . إلخ. وتهدف التشريعات الاجتماعية، ثانياً، إلى تحقيق إسهام العمال في ممارسة «السلطة» الاقتصادية، عن طريق مشاركة القوى العاملة في إدارة المشروعات الاقتصادية.

إلا أن البعض قد أنكر، على هذه التشريعات الاجتماعية، إمكانية تحقيق الديموقراطية الاجتماعية، أو أعطاها بعداً أو محملاً آخر. فالأستاذ بوردو يرى أن القوانين، التي تهدف إلى تحقيق ديموقراطية المجتمع عن طريق تحسين وضع العمال، هي، من حيث المبدأ، لا علاقة حتميّة لها بطبيعة السلطة التي تسنّها، إذ يمكن أن تكون وليدة مؤسسات الديموقراطية السياسية، لكنها غير ملازمة لها بالضرورة. فمثل هذه «المكاسب» الاجتماعية يمكن أن تحقّقها دول غير ديموقراطية (أوتوريتارية).

أما التشريعات الاجتماعية التي تنظّم إسهام «الشعب» في السلطة الاقتصادية، فإنها، وفقاً للأستاذ بوردو، تُدخِل في الحياة الاقتصادية إجراءات الديموقراطية،

---

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٤٩٠.

وبالتالي، فإنّها تهدف إلى إقامة نظام اجتماعي ديموقراطي، بواسطة سيطرة الشعب على وسائل الاقتصاد. وعندها، تفرض التشريعات الاجتماعية تغييراً في تركيبة السلطة[1]. إلا أن هذا التحليل لمحمل التشريعات الاجتماعية، والنتائج المترتّبة عليه، يحتاج إلى وقفة تأمّل. فالأستاذ بوردو يقيم علاقة بين السلطة أو، بعبارة أدق، بين «طبيعة» السلطة وديموقراطية المجتمع. وهو يفترض أن السلطة يجب أن تكون «ديموقراطية»، لكي تحقق «الديموقراطية الاجتماعية».

لكن أليست السلطة «ديموقراطية» في الديموقراطية السياسية الليبرالية؟ إذ الكل يسهم، بشكل أو بآخر، في ممارسة السلطة: الشغيلة والطبقة المتوسّطة والرأسماليون. حتى إذا كانت هذه الديموقراطية «شكلية»، فإنها، بإجراءاتها، دخلت الواقع الاجتماعي، وحقّقت، أو حاولت أن تحقّق، بتشريعاتها، «الديموقراطية الاجتماعية». و«الشعب»، أو ممثلوه، هو الذي اتّخذ مثل هذه الإجراءات التشريعية لتحقيق الديموقراطية الاجتماعية. فالسلطة هي سلطة الشعب، يمارسها بوساطة ممثليه؛ وتبقى، إذن، «سلطة ديموقراطية». فالتشريعات، التي تبغي تحقيق «ديموقراطية اجتماعية»، هي تشريعات أقامتها سلطة «ديموقراطية»، وليست مجرّد «مكاسب اجتماعية» يمكن أن تحققها سلطة غير ديموقراطية (أوتوريتارية). فيوجد، إذن، ربط بين السلطة السياسية، ولو كانت «ليبرالية»، والتشريعات التي تهدف إلى تحقيق الديموقراطية الاجتماعية. وهذا الربط هو الذي ينكره الأستاذ بوردو، بحيث أنه اضطر إلى أن يفرّق، بحذق، بين «موقف السلطة» و«تركيبة السلطة» التي تتّخذ الإجراءات الاجتماعية. فموقف السلطة، وفقاً له، لا يحقّق إلا جزئياً أهداف الديموقراطية الاجتماعية، لأنه يتضمّن «تنازلاً» من السلطة، وليس لأنه نتيجة لتركيبتها[2]. لكن ألم يكن هذا «الموقف» أو هذا «التنازل» نتيجة لإرادة السلطة، مهما كان الدافع للتعبير عن هذه الإرادة؟ ثم إن إجراءات التعبير عن إرادة هذه السلطة، التي تضع «التشريعات الاجتماعية»، هي إجراءات «ديموقراطية». وهذه التغييرات، ذات

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٤٩١ ـ ٤٩٢.

(٢) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٤٩١.

المنحى الاجتماعي الديموقراطي، والتي تتحقّق عن طريق التشريعات الاجتماعية التي تضعها السلطة السياسية، ألا تكوّن «معطيات اشتراكية»، من شأنها أن تنعكس؛ وبالتالي، تتفاعل مع هذه السلطة، بحيث تغيّر في طبيعتها. فمثل هذه المعطيات لا يمكن أن تكون بعيدة، أو غريبة عن السلطة التي تضعها. فمن غير المعقول ولا المنطقي أن تصدر «سلطة» ما تشريعات اجتماعية، وتبقى بعيدة عن هذه التشريعات، أو عن دوافع وضعها. إن وضع مثل هذه التشريعات جاء نتيجة تغيير، لسبب أو لآخر، في طبيعة السلطة التي أصدرتها. فالسلطة لم تعد سلطة سياسية «محضاً» بل أصبحت، بشكل أو بآخر، سلطة ذات «طبيعة خاصة Sui Generis»، أو سلطة مختلطة: ليبرالية ـ اشتراكية، إن صحّ التعبير.

إن الأستاذ بوردو يفترض، بل يفرض المعطى الآتي، وهو: أن الديموقراطية الاجتماعية لا تحقّقها إلا سلطة «اشتراكية»، بواسطة «مؤسساتها» الخاصة بها. فبالنسبة له، يهدف إدخال الإجراءات الديموقراطية في الحياة الاقتصادية، إلى ضمان نظام اجتماعي ديموقراطي، بواسطة هيمنة الشعب على وسائل الاقتصاد. لذا، فإن المؤسسة (الوسيلة) ستكون لها الأولويّة على الهدف. وبهذا المعنى، فإن التشريعات الاجتماعية تفترض تعديلاً في تركيبة السلطة[1]. إلا أن المسألة تبقى ذاتها، وهي افتراض أن «شعب» الديموقراطية السياسية الليبرالية هو غير «شعب» الديموقراطية الاجتماعية؛ وأن إجراءات التشريع، في الديموقراطية السياسية الليبرالية، هي غير إجراءات التشريع في الديموقراطية الاجتماعية. لكن، لماذا لا تكون قرارات «السلطة الليبرالية» غير مؤهّلة لأن تحقق في تشريعاتها الديموقراطية الاجتماعية؟ ففي اتخاذ القرارات التشريعية، في الديموقراطية الليبرالية، يشترك، أو هكذا نفترض، كل الشعب. فلماذا تكون، إذن، هذه الإجراءات، والسلطة التي تتحرّك من خلالها، خارج المنظور الديموقراطي الاجتماعي؟ في الحقيقة، إن السلطة السياسية، التي تبغي تحقيق الديموقراطية الاجتماعية، لا يمكن أن تبقى سلطة ليبرالية محضاً. ففي

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٤٩٢.

«داخلها»، إن صحّ التعبير، قوىً تريد هذا التغيير، وتدفع إليه وإلى العدالة الاجتماعية، مع الحفاظ على معطيات الديموقراطية: الحرية. بناءً عليه، فإن هذه «السلطة» تصبح، كما قلنا، سلطة ذات «طبيعة خاصة».

إن منطق الأستاذ بوردو، الذي يسود تحليلاته للتشريعات الاجتماعية، يجرّنا إلى النتيجة الحتميّة الآتية: إن تحقيق الديموقراطية الاجتماعية يتطلّب، بالضرورة، سلطة اشتراكية محضاً، لأن بين فكرة الديموقراطية الاجتماعية والديموقراطية السياسية حاجزاً يمنع الانتقال والتفاعل بين الفكرتين.

وهذه الرؤية تفرض، في آخر المطاف، أن نقف، متأملين، عند أبعاد مشكلة تحقيق الديموقراطية الاجتماعية.

الفرع الثالث
أبعاد مشكلة تحقيق الديموقراطية الاجتماعية

٨٠ ـ وحدة الفكرة الديموقراطية

إن الأطروحة، الرائجة في الغرب، تقول بوحدة الفكرة الديموقراطية؛ وبالتالي، فإن منطقها الداخلي يدفعها إلى توسيع القطاع الذي تشمله باستمرار. فليس، في هذا التصور فرق في **الطبيعة** بين الديموقراطية السياسية والديموقراطية الاجتماعية، بل هناك فقط فرق في الدرجة. لذلك يمكن الانتقال، دون عائق، من الديموقراطية السياسية إلى الديموقراطية الاجتماعية. فبتوسيع الديموقراطية السياسية، نصل إلى الديموقراطية الاجتماعية. فالمثل الديموقراطي يبقى في أساسه واحداً: فالرغبة في الحرية هي أساس الحسّ الديموقراطي، أو أن الشعور الديموقراطي يقوم أساساً على الرغبة في الحرية. فالإنسان يريد أن يشعر بحرّيته؛ وبالتالي، فإن كل ما من شأنه أن يبعد عنه الإرغام، سياسياً كان أم اقتصادياً، سيكون ديموقراطياً. وبهذا المعنى، فإن الانعتاق هو الاسم الآخر للديموقراطية. لذلك، فإن امتداد الديموقراطية، من الصعيد السياسي إلى الصعيد

الاقتصادي والاجتماعي، هو استجابة لمطلب الوحدة المنطقية والتاريخية للفكرة الديموقراطية[1].

إلا أن الأستاذ بوردو لا يسلّم بهذه الأطروحة. فهو يقول: إذا كانت وحدة الحرية مقبولة على الصعيد العقلي، أو المنطقي، فإنها ليست كذلك على الصعيد التاريخي. فهناك فرق بين أن تؤكّد حرية الإنسان وأن تعطي الأفراد الوسيلة في أن يكونوا أحراراً. فالبون بين الحالتين هو كالبون بين التسليم بالمجتمع الموجود، وإرادة صنعه من جديد. لذا، فإن هناك فرقاً بين الحس الديموقراطي والمؤسّسات الديموقراطية. فالغاية من المؤسسات الديموقراطية هي تمكين الإرادات الفردية من التحكّم بمسيرة المصير الجماعي. فليس هناك، بالمعنى الدقيق، استبعاد للإرغام، بل إقامة نوع من الإرغام يستخلص من إرادة أعضاء الفئة الاجتماعية. فلا تعارض، إذن، بين السلطة والديموقراطية، لأن الديموقراطية هي استقرار لإرادة الشعب في السلطة. لذا كانت المؤسسات الديموقراطية هي وسيلة لاحتلال السلطة من قبل إرادة الأفراد الذين تحكمهم. والمسيرة التاريخية، لبناء النظام الديموقراطي، اعتباراً من نهاية القرن الثامن عشر، تؤيّد هذا التحليل، كما يقول الأستاذ بوردو. فالمحكومون احتلوا، بالتدريج، مراكز سلطة الدولة. وأحلّوا إرادتهم محل إرادة الأفراد الذين كانوا يقبضون على السلطة السياسية. فالذي حدث، إذن، هو استيلاء على السلطة، وليس إقامة للسلطة. فالسلطة بقيت نفسها إلا أن القابض عليها قد تغيّر. وهذا ما تمّ بالنسبة إلى الديموقراطية السياسية. إلا أن الأمر، كما يقول الأستاذ بوردو، يختلف بالنسبة إلى الديموقراطية الاجتماعية. فإذا كانت الديموقراطية السياسية قد تحقّقت عن طريق نزع السلطة من القابضين السابقين عليها، فإن الأمر لم يعد ممكناً، بالنسبة للقابضين على السلطة الاقتصادية والاجتماعية. فالقابضون على هذه «السلطة» غير محدّدين لكي يمكن استبدالهم أو نزع هذه

---

(1) CF. Vedel: Démocratie Politique, Démocratie Économique et Sociale, «Droit Social», mai, 1947, p. 47.
ذكره بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٤٩٣.

السلطة منهم. فسلطتهم، بمعنى من المعاني، مجهولة أو خفية؛ وبالتالي، فإن من الصعب التمكّن منها. فلا يمكن نزع ما لا يمكن تحديده[1]. وإذا كان الأمر كذلك، فلا ديموقراطية اجتماعية، إذن، إلا بقلب النظام الاقتصادي والاجتماعي برمّته. وهذا ما يخلص إليه الأستاذ بوردو[1].

٨١ ـ خصوصية الديموقراطية الاجتماعية

إن الحجج، التي يستند إليها الأستاذ بوردو لا تصمد أمام المناقشة، لأنها لا تأخذ بالاعتبار بعض الحقائق والوقائع. فالمنطق المجرّد، على افتراض التسليم بمنطلقاته، قد يؤدّي، ويؤدي، بالفعل، إلى نتائج لا يُقرّها الواقع. فأطروحة الأستاذ بوردو تقوم أساساً على فكرة استحالة الانتقال من الديموقراطية السياسية إلى الديموقراطية الاجتماعية. فإجراءات تحقيق الديموقراطية الاجتماعية تختلف عن إجراءات تحقيق الديموقراطية السياسية. إلا أن وحدة الفكرة الديموقراطية لا يمكن إنكارها في الواقع. فالحسّ بالحرية، أو الشعور الديموقراطي، لا يمكن فصله عن المؤسّسات التي تحقّق هذا الشعور أو الحس. فهناك تلازم بين تأكيد حرية الإنسان وإعطائه الوسيلة، أو المؤسّسات اللازمة لأن يكون حرّاً. فإذا كان الإنسان حراً، فيجب إعطاؤه الوسائل لأن يكون كذلك. فاستبعاد الإرغام الذي تفترضه الفكرة، أو الإيديولوجية، الديموقراطية، يصحّ، إذن، في عالم السياسة، كما يصحّ في عالم الاقتصاد. نعم إن هذا الإرغام لا يعني استبعاد السلطة، بل إن هذه السلطة يجب أن تكون «سلطة الشعب»، بحيث أن أوامرها تصدر عن أولئك الذين تُوَجّه إليهم هذه الأوامر. لكن أي «شعب» هو الذي تستقر إرادته في السلطة؟ إن رؤية الأستاذ بوردو تفترض أن هذا «الشعب» هو ليس «شعب المواطنين» بمختلف شرائحه، بل «شعب البروليتارية»، الذي يحقق وحدة الديموقراطية الاجتماعية. والقول بأن مسيرة تحقيق الديموقراطية السياسية لا يمكن أن تصح بالنسبة للسلطة الاقتصادية لعدم إمكانية تحديدها، معناه وجود

---

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٤٩٣ ـ ٤٩٤.
(٢) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٤٩٥.

«الديموقراطية» على الصعيد السياسي، وعدم وجودها على الصعيد الاقتصادي. ولتحقيق الديموقراطية على الصعيد الاقتصادي، لا بد من سلطة اشتراكية تقوم بنسف النظام الاقتصادي والاجتماعي القائم. إلا أن إقامة السلطة الاشتراكية، في القطاع الاقتصادي والاجتماعي، ستنعكس بالضرورة على السلطة في القطاع السياسي، لأن السلطة واحدة في الدولة. فلا يمكن أن تكون هذه السلطة، عند ذاك، غير سلطة اشتراكية على الصعيد السياسي، وعلى الصعيد الاقتصادي والاجتماعي. وهذا ما يؤدّي إليه حتماً منطق أطروحة الأستاذ بوردو. لذلك فهو لا يعتقد بأن تحقيق الديموقراطية الاجتماعية يمكن أن يتم عن طريق تصحيحات متوالية تقوم بها السلطة السياسية «البورجوازية» لوضع حدّ لعدم العدالة وللامتيازات الرأسمالية. الأمر الذي يدعونا إلى القول بأن الأستاذ بوردو يخلط بين الديموقراطية الاجتماعية والديموقراطية الماركسية، أو أن منطقه يؤدّي إلى ذلك.

الباب الرابع

الديموقراطية الماركسية

٨٢ ـ من الديموقراطية الاجتماعية إلى الديموقراطية الماركسية

في الديموقراطيات الليبرالية الرأسمالية، لا يشكّ أحد، كما رأينا، بمكنة الحكّام، أي السلطة، من تحقيق الديموقراطية الاجتماعية، بشكل أو بآخر. فحتى في تحقيق الديموقراطية الاجتماعية بفضل الرفاهية، كما في الولايات المتحدة الأميركية، فإن الدولة تتدخّل، عند الأزمات، لتصحيح الخلل الذي يحدث، أو يمكن أن يحدث، في المجتمع. وإذا لم تكن السلطة، في هذا البلد، أداة لتحقيق الديموقراطية الاجتماعية، فهي في الأقل الضمان لذلك. أما في الديموقراطيات الليبرالية الأوروبية، فإن أحداً لا ينكر دور الدولة في تحقيق أو مكنة تحقيق الديموقراطية الاجتماعية، من خلال المؤسسات السياسية الديموقراطية: فالسلطة السياسية هي التي تحقّق الديموقراطية الاجتماعية، باعتبارها امتداداً للديموقراطية السياسية. وهذا ما تمّ، مع اختلاف في درجة التحقيق، في كل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا. وبذات المؤسسات التقليدية للديموقراطية السياسية، أنجزت إنكلترا، بعد الحرب العالمية الثانية، وبدفع من حكومة العمّال، «ثورتها الصامتة»، ووصلت الدول الإسكندنافية إلى مستوى اجتماعي عالٍ.

وسواء قامت الدولة في الديموقراطيات الليبرالية باتخاذ الإجراءات التي من شأنها أن توائم بين مصلحة المجتمع ومصلحة الأفراد في الحصول على الربح، أم حدّدت وظيفة اجتماعية للملكية، أم قلّصت من امتيازات المشروعات الصناعية، أم لجأت إلى إعادة توزيع الدخل القومي عن طريق فرض الضرائب،

أم خطّطت الاقتصاد، فإن الدولة تبقى دولة الديموقراطية الليبرالية الرأسمالية في نظر المذهب الماركسي. وهي تبقى كذلك، حتى إذا أقدمت مثل هذه الدولة على التأميمات التي من شأنها أن تجعل إدارة المشروعات الأساسية من ممثلي المجتمع، أو حتى إذا أسهم العمّال في إدارة المشروعات الصناعية، أو كل ما من شأنه أن يمكّن الشعب الحقيقي من إبداء الرأي في مسيرة الحياة الاقتصادية والاجتماعية للبلد. فالماركسية تؤكد أن من العبث أن تضع مثل هذه الدولة حدّاً للاستغلال، لأنها، بطبيعتها، أداة قهر بيد الطبقة المهيمنة؛ وإن فعلت ذلك، فقدت سبب وجودها. فالدولة هي نتيجة للصراع الطبقي؛ وبالتالي، فإنها أداة إرغام لإخضاع الطبقات المستغلّة من الطبقة البورجوازية التي اغتصبت السلطة، بفضل قوّتها الاقتصادية. وعليه، فإن الدولة البورجوازية هي العنف المنظّم لصالح طبقة ضد طبقة، وستبقى تحمل هذه الصفة. وقد يدّعي حكّام مثل هذه الدولة بأنها تمثّل المجتمع بأجمعه، ويحاولون أن يضعوا أنفسهم فوق القوى الاقتصادية لضبط مطامعها. لكنّ دولتهم تبقى، مع هذا، مقامة أساساً على الصراع الطبقي، وبالتالي، فهي دولة قهر واستغلال. لكن ألا يمكن أن تحلّ محلّ هذه «السلطة» سلطة الطبقة المستَغَلّة، سلطة الشعب الحقيقي، وتحقيق الديموقراطية الحقيقية بالطريق المشروع، نظراً لما يتمتّع به الأفراد من حريات؟

إن الحريات السياسية، يجيب الماركسيون، ليست إلا تعمية، لأن ممارستها تتوقّف على وسائل أخرى لا يمكن أن تقدّمها الديموقراطية السياسية (الشكلية)، كالثروة والوضع الاجتماعي. وعليه، فإن الديموقراطية الغربية، رغم الامتيازات التي أعطتها للأفراد، في صراعها ضد الاستبداد، فإنها ليست حكومة الشعب؛ وبالتالي، فمن العبث أن ننتظر من مثل هذه الحكومة أن تضع حداً لاستلاب الإنسان في المجتمع الرأسمالي. وعليه، فإن الديموقراطية الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق، وفق هذا المنظور، إلا بالإطاحة الثورية التي تحقّقها الطبقة العاملة (البروليتارية) لسلطة الدولة الليبرالية البورجوازية. والموقف الذي تتّخذه الماركسية من الديموقراطية الاجتماعية، والذي يقود إلى ضرورة أن تحلّ محلّ السلطة في المجتمعات الليبرالية، سلطة بروليتارية ثورية، يهدف، في بعده

الأخير، إلى «تحرير الإنسان» من كل إرغام وقهر، وبالتالي، إلى تحقيق الديموقراطية «الحقيقية». لذا، فإن هذه «الديموقراطية الماركسية» تنطلق من نظرة شمولية للإنسان ومصيره، أي أن هذه الديموقراطية تستند إلى عدد من المعطيات أو المسلّمات اعتمدتها الفلسفة الماركسية، لقراءة مصير الإنسان والإنسانية.

وعليه، يتوجب الوقوف، أولاً، عند معطيات الفلسفة الماركسية، ثم تحديد فكرة الديموقراطية الماركسية، ثانياً. وحيث أنه سيكون بذلك مفهومان للديموقراطية؛ عندها لا بدّ، ثالثاً، من التساؤل عن قيمة الديموقراطية الماركسية.

الفصل الأول
معطيات الفلسفة الماركسية

٨٣ ـ معنى الماركسية

من الخطأ الاعتقاد أن الماركسية هي مذهب اقتصادي فحسب، إنها فلسفة أو، كما يقول الألمان، «Weltanschauung»، أي أنها مفهوم كامل للعالم والإنسان. وربما رجع تعوُّد اعتبار الماركسية مذهباً اقتصادياً فقط، إلى الدور المهمّ الذي توليه الماركسية للعوامل الاقتصادية في مفهومها للعالم. لكن ماذا تعني الماركسية، حين نقول إنها «مفهوم للعالم»؟ إنها تعني رؤية شاملة للطبيعة والإنسان؛ وبالتالي، فهي، بمعنى من المعاني، «فلسفة». وهذا المفهوم للعالم فرضته مرحلة، أو هو التعبير عنها. فالماركسية ظهرت تاريخياً في مرحلة ظهور الصناعات الكبرى الحديثة، حيث برز صراع الإنسان مع «الطبيعة». كما أن حقيقة اجتماعية جديدة، وهي البروليتاريا، الطبقة العاملة، التي تتلخّص فيها تناقضات المجتمع الجديد، أثّرت أيضاً في صياغة المذهب الماركسي. وهكذا، فإن الماركسية ظهرت مع المجتمع «الحديث»، حيث الصناعات الكبرى والبروليتاريا الصناعية؛ فكانت إدراكاً لعالم يعبّر عن هذا المجتمع، بتناقضاته وبمشكلاته؛ ومحاولةً لحلّ عقلاني لهذه المشكلات.

يقول الأستاذ هنري ليفيفر[1] إن الماركسية هي المادية الديالكتيكية، لأنها توحّد المادية الفلسفية ونظرية التناقضات (الديالكتيكية) عند الفيلسوف الألماني

(١) CF. H. Lefebvre, Le Marxsime, «Que Sais-je?» No. 300, P.U.F. 1958, pp. 21-22.

«هيغل Hegel» (١٧٧٠ ـ ١٨٣١). وعليه، فإن ما يميّز الماركسية هي أنها «مادية». ولا يراد بالمادية فلسفة لأخلاق مصلحية، أو إشباع لمصالح مادية. فالمقصود بالمادية هو أن المادة هي الحقيقة الأساسية؛ وأن الإدراك والفكر ينحدران من الظواهر المادية، ونتيجة لها. فالعالم المادي، أو الواقعي الذي ندركه بالحواس، هو الحقيقة الوحيدة. إلا أن هذه «المادية» ليست، مع هذا، المادية التي عرفتها الفلسفة الإنكليزية ـ الفرنسية، مادية هوبز والموسوعيين الفرنسيين. فهذه المادية هي مادية «ميكانيكية» محض لا ترى في الإنسان إلا آلة. لذلك، فهي مادية ضيّقة وسطحية، غير قادرة على إدراك مسيرة العالم؛ وبالتالي، لا تستطيع الوصول إلى تحديد الأسباب المتحكّمة في تاريخ المجتمعات. أما «المادية» التي تقصدها الماركسية، فهي المادية «الديالكتيكية». فما المقصود، إذن، بمصطلح «ديالكتيك Dialectique»، أو، بعبارة أدق، ما المنهج الديالكتيكي في البحث والمعرفة؟ يدرس المنهج الديالكتيكي الأشياء، باعتبارها حقائق في حركة، وفي صيرورة دائمة. فهذا المنهج يختلف، إذن، عن المنهج التقليدي في المعرفة، الذي يدرس الأشياء باعتبارها مادة ثابتة أبداً. والمنهج الديالكتيكي يتضمّن فكرتي الحركة والتناقض الممكن مجاوزته. فهو ينطلق من «الأطروحة La Thèse»، أو التأكيد، ثم «الأطروحة المضادة»، أو النفي، ليصل إلى «التركيبة La Synthèse»، أو نفي النفي. وهذه هي «الثلاثية» الهيغلية، «المسيرة الديالكتيكية» التي، وفقاً لها، يتطوّر الواقع، بفضل التناقضات التي يفرزها. فالعالم لا يتطوّر بتغيّر معطى ثابت، بل هناك ولادة جديدة. فوجود المعطى يؤدّي إلى تأكيد نقيضه. ومن الصراع بينهما، لا يتحطّم المتناقضان، بل تنجم عن ذلك تركيبة جديدة. وقد طبّق هيغل المنهج الديالكتيكي على «الفكرة» المطلقة، التي تكون الأشياء الحقيقية انعكاساً لها. إلا أن ماركس يرى أن «الفكرة» ليست إلا انعكاساً للشيء المادّي؛ وبالتالي، فإن الديالكتيك سيكون علم القوانين العامة لحركة العالم الخارجي. وبهذا المعنى، قيل إن ماركس أوقف الديالكتيكية الهيغلية على أقدامها، بعد أن كانت تسير على رأسها[1]. فبعكس هيغل، الذي يجعل التقدّم الديالكتيكي صفة لعالم

(١) انظر: شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ٢٦٤.

«الأفكار»، فإن ماركس يجعل منه صفة للمادة. لذلك فإن كلّ الظواهر، وخاصة الظواهر الإنسانية والاجتماعية، تتطور وفق المنطق الديالكتيكي. وحيث إن تاريخ البشرية هو تاريخ الحياة الاجتماعية عبر العصور، فإن النتيجة المنطقية للمادية الديالكتيكية، على الصعيد الاجتماعي والإنساني، ستكون «المادية التاريخية».

٨٤ ـ المادية التاريخية

فمسيرة التاريخ البشري تجد محرّكها في الأوضاع المادية، أو في عالم المادة. ويترتب على ذلك، بالنسبة إلى ماركس، أن العلاقات القانونية والسياسية، والمعتقدات الإيديولوجية والفلسفية، والصيغ الفنية، تجد أساسها وإدراكها في العلاقات المادية للحياة، أي في الظروف الحياتية المادية. وفي هذه العلاقات المادية، تحتلّ العلاقات الاقتصادية دوراً مهماً وأساسياً. فمن بين كل الظروف المادية، فإن العامل الحاسم هو «تكنيك الإنتاج» والعلاقات التي يولّدها بين الأفراد. وعليه، فإن تكنيك إنتاج معيّن يؤدّي إلى نوع معيّن من المجتمعات. «فالطاحونة اليدوية أعطتنا مجتمع السيد الإقطاعي؛ والطاحونة البخارية أعطتنا مجتمع الرأسمالية الصناعية». بناءً عليه، فإن علاقات الإنتاج هي الأساس الحقيقي في المجتمع، إنها «البناء التحتي» للمجتمع، وعليه يقوم «بناء فوقي» قانوني، سياسي، فكري أو «إيديولوجي». لذلك، فإن طريقة إنتاج الحياة المادية تحدّد، بصورة عامة، المسيرة الاجتماعية والسياسية والفكرية للحياة. فطريقة معيّنة للإنتاج (الطاحونة اليدوية) تحدّد بالضرورة بناءً اجتماعياً معيّناً؛ وبالتالي، وجود تنظيم سياسي، قانوني، ووعي معين. يقول ماركس: «ليس وعي الإنسان هو الذي يحدّد طريقة وجوده، بل العكس، فإن طريقة وجوده الاجتماعي هي التي تحدّد وعيه».

وهذه المادية التاريخية، أي مسيرة العلاقات البشرية تحكمها، إذن، العلاقات المادية، الاقتصادية. فإذا تغيّرت طريقة الإنتاج التي تنجب تمييزاً اجتماعياً معيّناً، فإن التمييز الطبقي يتغيّر هو الآخر بالضرورة. وهذا التغيير

الطبقي يحكمه المنطق، أو المنهج، الديالكتيكي، الذي يقوم على التناقضات، التي تتضمّنها كل حقيقة اجتماعية، والتي يعبّر عنها في الصراع الطبقي[1].

٨٥ ـ الصراع الطبقي

فالصراع الطبقي وُجد دائماً، لأن تكنيك الإنتاج يضع وجهاً لوجه، في أي مجتمع، طبقة مهيمنة وطبقة مستغَلّة. وكل التاريخ، أي تاريخ المجتمعات البشرية، كان تاريخ الصراع الطبقي، الصراع بين الطبقات المستغِلّة والطبقات المستغَلّة، بين الطبقات المحكومة والطبقات الحاكمة. ووفقاً للمنهج الديالكتيكي، فإن «الأطروحة» هي هيمنة الطبقة المالكة؛ و«الأطروحة المضادة»، هي مقاومة المستضعفين؛ و«التركيبة» هي إقامة مجتمع جديد. وعليه، فإن التطوّر التاريخي يحكمه، بهذا المعنى، الصراع الطبقي، بحيث أن كل طبقة تحلّ محلّ الطبقة الأخرى. وفي كل مرحلة، هناك ولادة لمرحلة اجتماعية جديدة. وهكذا فإن الصراع الطبقي هو عنصر أساس في تاريخ البشرية. فمنذ زوال الملكية المشاعة للأرض في الجماعات البدائية، ظهر استغلال الإنسان للإنسان، باعتباره ثمرة لانقسام المجتمع إلى طبقات، تبعاً للنظام الجديد للملكية. والتاريخ اللاحق لهذا الانقسام، يقدّم لنا صورة قاتمة للقهر والصراع، الذي يتبعه، بين الطبقات المستغَلّة والطبقات المستغِلّة، بين الطبقات المحكومة والطبقات الحاكمة. قال إنكلز، عام ١٨٨٣، إن الطبقة المستَغَلّة والمقهورة، اليوم، هي «البروليتاريا»؛ والطبقة، التي تستغلّها وتقهرها، هي: البورجوازية. ومن مميّزات مرحلة البورجوازية، أنها بسّطت التعارض الطبقي. فالمجتمع بأكمله ينقسم، أكثر فأكثر، إلى معسكرين كبيرين ومتضادين، إلى طبقتين كبيرتين متعارضتين: البورجوازية والبروليتاريا. والبورجوازية تعني، في التعبير الماركسي، المرادف للقابض على رأس المال، الرأسمالي، الصناعي الكبير، الذي، بفضل تملّكه لرأس مال كبير، يستخدم عدداً مهمّاً من الأُجَراء. وهذه

---

(١) انظر: شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ٢٦٦.

«البورجوازية»، أي الطبقة الرأسمالية، نجمت، ديالكتيكياً، عن تفسّخ المجتمع الإقطاعي الرهين لتناقضاته. فبعد الاكتشافات الكبرى وظهور الأسواق الجديدة وزيادة البضائع ووسائل التبادل، حدث تناقض متنامٍ بين توسّع الحاجات والطريقة البالية للإنتاج. لذا، فقد حلّ محلّ المشغل التعاوني المصنع الذي أدّى إلى تقسيم العمل، وظهور طبقة متوسّطة صناعية. إلا أن المصنع أصبح، بدوره، غير كاف أمام التوسّع المستمر للأسواق والحاجات؛ لذا، حلّت الصناعات الكبرى العصرية، بنت الماكنة البخارية، محلّ المصنع؛ وحلّت البورجوازية العصرية، محلّ الطبقة المتوسطة الصناعية[١].

٨٦ ـ الثورة والدولة

وبذات المنطق الديالكتيكي، حيث أدانت قوى الإنتاج المجتمع الإقطاعي بالزوال، لمصلحة المجتمع البورجوازي الذي نما بين دفّتيه، تقضي الضرورة الديالكتيكية بزوال البورجوازية لمصلحة البروليتاريا. والبروليتاريا هي طبقة العمّال التي «لا تعيش إلاّ إذا وجدت عملاً» والتي لا تجد العمل «إلا إذا كان عملها يزيد من رأس المال». وهذا النمو لرأس المال هو نمو غير مستحقّ، سرقة حقيقة، يقوم بها الرأسمالي من الأجير، استناداً إلى «قانون اقتصادي ضروري» هو «فائض القيمة» الذي يستقطعه، وفقاً لماركس، الرأسمالي من العامل الذي يستغلّه. وهؤلاء العمّال «المرغمون على أن يبيعوا أنفسهم» ليسوا إلا بضاعة تخضع لمتغيّرات المنافسة وتقلّبات السوق.

وإذا كان كل التاريخ هو تاريخ الاستغلال، القهر والصراع الطبقي، فإن هذا الصراع قد وصل إلى مرحلة لا يمكن للطبقة المستَغَلّة والمقهورة (البروليتاريا) أن تتحرّر من الطبقة التي تستغلّها وتقهرها (البورجوازية) دون أن تحرّر، في ذات الوقت وإلى الأبد، كل المجتمع من الاستغلال والقهر والصراعات الطبقية.

(١) انظر: شفاليه، المؤلّفات السياسية الكبرى، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

بناءً عليه، فإن هذه الثورة ستؤدّي إلى القضاء على كل تمييز اجتماعي، ومجيء المجتمع اللاطبقي في النهاية. فتكوين طبقة البروليتاريا، كطبقة حاكمة مسلّحة بالسلطة السياسية، ليس إلا المرحلة الأولى من الثورة. فالبروليتاريا تحتاج للسلطة السياسية لكي تنتزع، شيئاً فشيئاً، من البورجوازية كلّ رأس المال؛ ولتركّز بين يدي الدولة (أي البروليتاريا منظّمة كطبقة حاكمة) كل وسائل الإنتاج. إلا أن استبداد البروليتاريا (**دكتاتورية البروليتاريا**، كما سيقول ماركس عام ١٨٥٢) ليس إلا ضرورة مرحلية. فكما أن البورجوازية (أطروحة) أنجبت، ديالكتيكياً، نقيضها (الأطروحة المضادّة) البروليتاريا، فلذات السبب، فإن البروليتاريا، بعد أن أصبحت طبقة قاهرة ومهيمنة، ستنجب ديالكتيكياً (التركيبة): المجتمع اللاطبقي، والمجتمع، بدون طبقات، هو مجتمع بدون تناقضات اجتماعية، بدون سلطة سياسية، بدون دولة، لأن الدولة ليست إلا ترجمة لتناقض الطبقات. وعليه، فإن الانتقال من المجتمع الرأسمالي إلى «المجتمع الاشتراكي»، سيمرّ بمراحل بعد الثورة. والمرحلة الأولى هي مرحلة «دكتاتورية البروليتاريا»، التي هي مرحلة انتقال بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي. والسلطة، في هذه المرحلة، تعود حصراً إلى البروليتاريا، حيث تمارسها لوحدها. وبعد مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، تأتي «المرحلة الدنيا للاشتراكية»، التي هي المؤدّى الضروري لدكتاتورية البروليتاريا. وفي هذه المرحلة، لن يعود هناك استغلال للإنسان من الإنسان، بسبب إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. إلا أن الهدف البعيد للاشتراكية، المتمثّل في مبدأها الأساس، وهو المساواة، لن يكون قد تحقّق في هذه المرحلة، لأن هذا المجتمع ما زال يحمل «آثار المجتمع القديم الذي منه ولد». لذلك يتوجّب الأخذ بالاعتبار بعض بقايا الرأسمالية، بحيث سيكون توزيع الإنتاج وفقاً لعمل وقابلية كل فرد، الأمر الذي يؤدّي إلى عدم المساواة في الأجور، وبحدود معيّنة، إلى عدم المساواة في ظروف المعيشة. لكن لا استغلال، بعد اليوم، لإلغاء الطبقات. أما الدولة، وهي بعد الآن، دولة البروليتاريا، دولة الأكثرية

الساحقة، فإنها ستبقى في هذه المرحلة، لأن ضرورات تنظيم الإنتاج وعدم المساواة في الأجور تلزم ببقاء نوع من الإرغام. والدولة ليست، في الفلسفة الماركسية، إلا أداة إرغام.

أما المرحلة الثالثة، فهي ما اصطلح على تسميتها «المرحلة العليا للاشتراكية». وفي هذه المرحلة، يصل الإنتاج إلى درجة هائلة من التطوّر، يصاحبه تطوّر في عقلية الأفراد، بحيث أن مسألة التوزيع لا تطرح بعد الآن؛ وبالتالي، لم تعد هناك حاجة لأي نوع من الإرغام في هذا الصدد. وعندها، سيحلّ مبدأ «الكلٌ حسب حاجاته» محل مبدأ «الكل حسب كفاءته». وفي مثل هذه الظروف، ونتيجة لها، فإن الدولة لن يعود لها موجب للبقاء. إنها، في الحقيقة، بدأت تتوارى في المرحلة الدنيا للاشتراكية، نتيجة للتغيّر المستمر في عقليات وعادات الأفراد في مجتمع خالٍ من الصراع الطبقي، ومن الاستغلال؛ وتسوده، أو يتجه إلى، وفرة الإنتاج. فالدولة بدأت بالذبول؛ وذبول الدولة هذا يؤدّي إلى إلغائها.

في الحقيقة، إن هذه المرحلة «النهائية» تبقى غامضة ومحلّ تساؤل، لقلّة ما كتب عنها الماركسيون. كما أنها تفترض تغيّراً كاملاً في طبيعة الإنسان.

ويمكن أن نسأل: هل تكون هذه المرحلة هي المرحلة «النهائية»، بحيث تضع حدّاً للتطور الديالكتيكي للعالم وللإنسانية؟ وفي مجتمع خالٍ من الصراعات، أو التناقضات التي هي محرّك التطور البشري، وفق المنظور الماركسي، ما هي التحوّلات الممكنة بالنسبة للإنسان؟ أسئلة طرحت وتطرح، ويبقى الجواب محلّ تساؤل[1].

---

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

الفصل الثاني
فكرة الديموقراطية الماركسية

الفرع الأول
جذور الديموقراطية الماركسية

يقول العميد فيدل: إذا تابعنا بعناية التيار الديموقراطي منذ القرن الثامن عشر، وخاصة منذ روسو، لوجدنا أن المثل الديموقراطي يمكن أن يتضمّن مفهوماً آخر غير ذلك الذي تجسّد في الديموقراطية الليبرالية ذات النزعة الفردية. إلا أن هذا التيّار سار بشكل غير ظاهر، فقد طغت عليه الموجة الديموقراطية الليبرالية. وفي هذا التيار الديموقراطي «الآخر»، يمكن أن نجد جذور الديموقراطية الماركسية[1].

٨٧ ـ الديموقراطية الاشتراكية عند روسو

يرى العميد فيدل أن تفكير روسو يحكمه منطق داخلي أكيد، وأنه كان يدّعي ويريد أن يكون دائماً منطقياً مع نفسه؛ ولكن نظرة عميقة إلى هذا الفكر الغني لا تمنعنا من إعلان «أبوّة» روسو للديموقراطية الليبرالية وللديموقراطية الماركسية[2]. إلا أن «أبوّته» للديموقراطية الماركسية بقيت خفية، وكأنها تحت الأرض، ولم تظهر على السطح إلا نادراً، في الفترات الحاسمة والمضطربة،

---

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ١٨٨.
(٢) قارن: البند رقم ٧ الوارد من قبل، تقييم الأستاذ كابيتان لمذهب روسو.

التي أعقبت الثورة الفرنسية.

في الحقيقة، رغم تأكيد روسو حقوق الفرد «الأصلية»، وهي الحرية والمساواة، إلا أن الفرد، بواسطة العقد الاجتماعي، قد تنازل عن كل هذه الحقوق للكيان الاجتماعي، أي «صاحب السلطان». فالتنازل الكامل عن هذه الحقوق، هو الإجراء الوحيد الذي يضمن التنازل المتساوي. «بعد العقد الاجتماعي، لا يمكن أن توجد، من الناحية القانونية، حقوق طبيعية... إنها تبقى، بمعنى من المعاني، بصفة أفكار أخلاقية يدركها الأفراد؛ لكنها لم تعد حقائق اجتماعية»[1].

بناءً عليه، فإن «حقوق الإنسان» لم تعد لها قيمة قانونية، بعد إبرام العقد الاجتماعي. لكن هذا لا يعني أنّ هذه الحقوق قد أهدرت، بل إن ضمانها لا يتطلّب صيغة قانونية، كإعلانات، أو ضمانات، الحقوق التي تضعها بمنأى من اعتداء الدولة. فاحترام هذه الحقوق سيقوم على تنظيم اجتماعي أساسه المساواة، حيث «يستحيل أن يريد الكيان إلحاق الأذى بأعضائه»، على حد تعبير روسو[2].

إن الفكرة الأساس التي تحكم البناء الفكري الروسوي هي فكرة **المساواة**. وفكرة المساواة هذه هي التي تجعل من روسو رائد الاشتراكية، وبالذات الاشتراكية الماركسية. فالمساواة هي روح العقد الاجتماعي. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن، أن يكون هناك أي تناقض بين هيمنة الكيان الاجتماعي (صاحب السلطان) وحقوق الإنسان. فلا يمكن أن يكون جائراً مجتمعٌ تسوده المساواة، لأنك إن اضطهدت الغير، فإنك تضطهد، في ذات الوقت، نفسك، لأن القانون، «التعبير عن الإرادة العامة» هو واحد بالنسبة للكل. فلا خوف إذن من أن تضطهد الأغلبية الأولية في مجتمع المساواة هذا، لأنها، إن فعلت

---

(١) G. Beaulavon, Édit de Contrat Social, 1938, pp. 58-59.
وذكره فيدل، **القانون الدستوري**، ص ١٩١.

(٢) روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأوّل، الباب السابع.

ذلك، تعرّضت، هي نفسها، لذات الشيء؛ وبالتالي، فإنها ستضطهد نفسها. وعليه، فإن مجتمع المتساوين لا يمكن أن يكون جائراً؛ وإن الحرية ستُضمن تلقائياً، في مثل هذا المجتمع، دون اللجوء إلى أي تكنيك دستوري أو قانوني. ففي مجتمع مكوّن من أفراد متساوين، لا يمكن أن يوجد تعارض في المصالح، فهي واحدة بالنسبة للكل. بناءً عليه، فإن الاختلاف، بين الأغلبية والأقلية، ليس اختلافاً في «الإرادة الحقيقية»، بل اختلاف في الرأي فقط. لذلك فإنه حادث عرضي لا أثر له، في مثل هذا المجتمع، أن تكون في الأغلبية أو في الأقلية، إذ لا حواجز حقيقية بينهما. فالأغلبية لا يمكن أن تكون لها نية إلحاق الأذى بالأقلية، فهذه مكوّنة من أفراد لا يختلفون، جوهراً، عن أفراد الأغلبية. والأقلية يمكن أن تجد إرادتها نفسها في إرادة الأغلبية، لأن اختلاف الآراء ليس له جذور عميقة؛ فهو لا يعني اختلافاً بين أشخاص مختلفين ومتعارضين. وهكذا تتّضح مقولة روسو الشهيرة[1] عن «الإرادة العامة»، التي تُفرَض على الأقلية، دون أن تخضع هذه لإرادة أخرى، غير إرادتها نفسها. لذلك، فإن أعضاء الأقلية يظلّون متساوين وأحراراً، شأنهم في ذلك شأن أعضاء الأغلبية، وهم لا يمكن أن يكونوا كذلك، دون الخضوع للإرادة العامة (التي تعبّر عنها الأغلبية). ففي مجتمع يقوم على المساواة بين أعضائه، فإن «الإرادة العامة» هي في الإجماع، وإن اختلاف الآراء ليس إلا حادثاً عرضياً. وانطلاقاً مما تقدّم، يمكن القول إن فكرة عميقة واحدة تجمع كل من روسو ماركس، وهي: المساواة تضمن الحرية. ففي مجتمع تسوده المساواة بين أعضائه، فإن التناقضات تزول بين الفرد والفرد، وبين الفرد والمجتمع (السلطة). فالحرية، في مجتمع المساواة، ليست صراعاً بل إجماعاً. فسلطة المجتمع الكاملة، وحرية الفرد الكاملة، هما حقيقة واحدة. وعليه، فإنّ إزالة التناقض، بين حرية الفرد وحرية المجموع، تكمن في فكرة المساواة. وبهذا المعنى، ستصبح المساواة روح الديموقراطية، بحيث أن المساواة التامة تؤدّي إلى الديموقراطية الكاملة؛ وتحلّ، بالتالي، التناقضات بين الفرد والمجتمع.

---

(١) انظر: البند رقم ٤٠ الوارد من قبل.

إلا أن الفرق، في هذا المجال، بين روسو وماركس، يكمن في المعنى، أو المحمل، الذي يعطيه كل منهما لفكرة المساواة. فما يهمّ روسو هو المساواة أمام القانون، أي «المساواة القانونية»، لأنه عاش في قرن كانت فيه اللامساواة أمام القانون هي المسألة التي لا تحتمل، والشغل الشاغل. أما ماركس، فإن اللامساواة، التي تشغله، هي بين الرأسماليين والبروليتاريا. لذلك فإن «الظروف الموضوعية» لم تسمح لروسو، وهو يكتب ويعيش في القرن الثامن عشر، أن يكون لديه وعي واضح لتناقضات النظام الرأسمالي الذي لا يزال في بداياته. فقد تميّز هذا القرن بعدم المساواة بين «فئات Ordres» الأمة (رجال الدين، النبلاء، الطبقة الثالثة)؛ الأمر الذي جعل روسو يفسّر المساواة بصيغة قانونية، بوصفها «مساواة في الحقوق».

أما ماركس، الذي عاش في القرن التاسع عشر الرأسمالي، فإن ما شغله هو عدم المساواة الاقتصادية؛ وبالتالي، فإنه فسّر المساواة، التي هي الشرط الأساس للديموقراطية الحقيقية، على أنها «مساواة في الظروف الاجتماعية». لكن روسو وماركس ينطلقان، في الحقيقة، من ذات الشعور، وهو الإيمان بمجتمع تسوده المساواة، ويكون الأفراد فيه أحراراً، وفي ذات الوقت، منظَّمين اجتماعياً. ولتحقيق هذه المساواة، كان روسو يريد **إلغاء الامتيازات**، في حين أن ماركس كان يريد **إلغاء الطبقات**. وفي الحقيقة، فإن روسو كان يفكّر أيضاً بإلغاء «الطبقات»؛ لكن بمعناها السائد في القرن الثامن عشر، في حين أن ماركس، يفكّر في أجواء القرن التاسع عشر، بإلغاء الطبقات الاقتصادية. إلا أن الطريق كان واحداً، بالنسبة لروسو وبالنسبة لماركس، كما لاحظ العميد فيدل. فالديموقراطية الاشتراكية حين كانت تبحث عن مذهب لها، قبل صياغته الواضحة من ماركس، فإنها إلى روسو كانت ترجع محمّلة أفكاره معنى ملموساً، ومتّجهة، أكثر فأكثر، إلى المساواة في **الظروف الاجتماعية**، بدلاً من المساواة في **الحقوق**[١].

---

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

٨٨ ـ الديموقراطية الثورية عند اليعاقبة

في ٢١ أيلول ١٧٩٢، أعلنت الجمهورية في فرنسا. وقد أثارت الجمهورية الأولى جدلاً كبيراً حول ما إذا كانت تمثّل دفعة جديدة للديموقراطية والاشتراكية، أو أنها بقيت «بورجوازية» استخدمت العناصر البروليتارية بغية التخلّص من خصومها اليمينيين. إلا أن هذا الجدل يبدو ثانوياً بالنسبة للمسألة التي تهمّنا، وهي البحث عن جذور الديموقراطية الماركسية. ولذلك، فإن دراستنا للأفكار الثورية في فترة ١٧٩٣ ـ ١٧٩٤ ستكون، على صعيد «حكومة الجمعية»، وعلى صعيد دستور ٢٤ حزيران ١٧٩٣ الذي لم يُطبَّق.

إن الظروف، التي عاشت فيها فرنسا في هذه الفترة وهي الحرب والثورة المضادة في الأقاليم وفي باريس، كان من شأنها أن تغيّر مفهوم الثورة من أجل الديموقراطية، بحيث أن المثل الديموقراطي لا يمكن أن يتحقّق، بين عشيّة وضحاها، في بلد ما زالت فيه بصمات النظام القديم قوية. لذلك نمت فكرة، راجت في فترة ١٧٩٣ ـ ١٧٩٤، عن مفهوم الثورة الديموقراطية، سنجد صداها، فيما بعد، عند ماركس ولينين. فالثورة لم تعد عصا سحرية يتمّ بمقتضاها الإحلال الفوري لنظام جديد محلّ النظام القديم. فالثورة مرحلة، لها مدى زمني معيّن، يتوجّب خلالها أن تبقى وتدافع عن نفسها ضد أعداء الداخل والخارج؛ وتطيح هيكل النظام القديم. لذلك يبدو من الضروري أن تحتاج الثورة الديموقراطية، خلال فترة من الزمن، إلى الدكتاتورية؛ وبالتالي، فإن سيادة الحرية وحقوق الإنسان يجب أن تسبقها فترة لا يمكن خلالها احترام الحرية وحقوق الإنسان، بالنسبة «لأعداء الشعب».

لنسمع ما يقوله روبسبيير (١٧٥٨ ـ ١٧٩٤) في هذا الصدد، يوم ٧ شباط ١٧٩٤: «من أجل إقامة وتقوية الديموقراطية بيننا، (و) من أجل الوصول إلى سيادة القوانين الدستورية، يجب إنهاء حرب الحرية ضد الطغيان وتخطّي عواصف الثورة بنجاح: هذا هو هدف النظام الثوري الذي أقمتموه. . . وإذا كان شأن الحكومة الشعبية في السلم هو الفضيلة، فإن شأن الحكومة الشعبية في

الثورة هو الفضيلة والإرهاب، في ذات الوقت. فالإرهاب ليس شيئاً آخر غير العدالة العاجلة الصارمة، التي لا تلين... إنه ليس بمبدأ خاص، بقدر ما هو نتيجة لمبدأ عام للديموقراطية مطبّق على الحاجات الملحّة للوطن. إن حكومة الثورة هي استبداد الحرية ضد الطغيان».

وفي التقرير الذي قدّمه باسم «لجنة الإنقاذ العام» بتاريخ ٢٦ شباط ١٧٩٤، يقول «سان جيست Saint-Just» (١٧٦٧ ـ ١٧٩٤): «لقد أردتم الجمهورية؛ وإذا لم تريدوا، في نفس الوقت، ما يقوّمها، فإنها ستدفن الشعب بحطامها. ما يكوّن الجمهورية هو التدمير الكامل لكل ما يعارضها».

فالحرية تبقى، إذن، في هذا التصوّر، جوهر الديموقراطية؛ وهي الهدف النهائي الذي يجب بلوغه. إلا أن الوصول إلى هذا الهدف يمكن أن يقود إلى المرور «بمرحلة انتقالية»، حيث لا تحترم فيها الحرية، فلا حرية «لأعداء الحرية».

وإذا ترجمنا هذه الأقوال بلغة الصراع الطبقي والثورة البروليتارية، فإننا نجد فيها الملامح الأساسية لفكرة «دكتاتورية البروليتاريا» عند ماركس ولينين[١].

أما عن «اشتراكية» اليعاقبة Les Jacobins، فيمكن القول إن «حكومة الجمعية» قد تدخّلت في الحياة الاقتصادية، لمكافحة الغلاء، وضمان التموين، وتجهيز الشعب المسلّح. وكل هذا، إن لم يكن له صدى اشتراكي، ففي الأقل تبقى الوقائع بعيدة عن الليبرالية الاقتصادية المحض. كما يبدو من المؤكّد أن بعض العناصر الشعبية قد أعطت تفسيراً اشتراكياً لمبادىء الثورة. فالمساواة تفرض، في نظرهم، تحقيق مساواة اقتصادية حقيقية. وقد شاع في أوساط بروليتاريا المدن الفرنسية أن الثورة الكاملة يجب أن تفسح المجال لثورة اقتصادية واجتماعية. ورغم التصفيات التي تمّت في أوساط اليمين واليسار، فإن هذا التيار الفكري قد بقي، بحيث يمكن القول، إذا كان مذهب اليعاقبة في جوهره ليبرالياً بورجوازياً، فإنه مع هذا، قد نقل، في فترة من الزمن، فكرة الثورة

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ١٩٦.

الاشتراكية؛ وإن الدفع الديموقراطي يمكن أن يكون مؤداه في الاشتراكية[1].

أما على صعيد دستور ٢٤ حزيران ١٧٩٣، فقد تصدّر هذا الدستور إعلان لحقوق الإنسان والمواطن. وفي هذا «الإعلان»، تمّ تأكيد المساواة، ربما أكثر من تأكيد الحرية. ولقد جاء فيه أن «كل البشر متساوون طبيعياً، وأمام القانون» (م ٣)؛ وأن «كل مواطن له حق متساوٍ في الإسهام بإقامة القانون» (م ٢٩).

ونجد في هذا الإعلان بذرة «الاشتراكية»، حين تتطلّب بعض الحقوق تدخّلاً من الدولة لتحقيقها: الحقّ في العمل وفي المساعدة وفي التعليم (م ٢١، م ٢٢). وإذا انتقلنا إلى تنظيم ممارسة السلطة في دستور ١٧٩٣، فإننا نجد أنه استبعد فكرة الفصل بين السلطات؛ ونظّم ممارسة السلطة بشكل هرمي يكون الشعب قاعدته. فالمواطنون ينتخبون، عن طريق الاقتراع العام المباشر، «هيئة تشريعية»؛ وتنتخب الهيئة التشريعية بدورها «مجلساً تنفيذياً»؛ والمجلس التنفيذي يعيّن ويعفي «الوزراء». وتخضع الهيئة التشريعية للشعب، إذ إن أعضاءها ينتخبون لمدة سنة واحدة. كما أن الهيئة الانتخابية يمكن أن تعترض على القوانين التي تصوّت عليها الهيئة التشريعية، عن طريق إثارة استفتاء. فإذا كانت نتيجة سلبية، فإنه يلغي تصويت ممثّلي الشعب. وكل هذا التنظيم، لممارسة السلطة، يستوحي مبادئه من أفكار روسو، بشكل أو بآخر؛ كما سيجد صداه عند واضعي الدساتير السوفيتية، فيما بعد.

٨٩ ـ الديموقراطية والاشتراكية وثورة ١٨٤٨

يمثّل العام ١٨٤٨ تاريخاً مهمّاً بالنسبة للحركات الثورية، ليس في فرنسا فحسب، بل في العديد من الدول الأوروبية أيضاً. وربما كان المثل الفرنسي أبلغها في هذا المضمار. فالجماهير الباريسية الثائرة في شباط ١٨٤٨ كانت تعتقد أن هدف الثورة، ليس تحقيق الديموقراطية السياسية فحسب، بل أيضاً الديموقراطية الاجتماعية. فقد تفجّرت هذه الثورة في خضمّ أزمة اقتصادية

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ١٩٨.

وبطالة عمّالية. وكانت المناداة «بحقّ العمل» الفكرة الموجّهة للجماهير العمّالية. والفكرة، التي سادت في كل الأوساط حينذاك، هي أن ثورة ١٧٨٩ لا تمثّل إلا الصفحة الأولى؛ وأنها ظلّت غير مكتملة؛ لذا آن الأوان لأن تكتمل هذه الثورة السياسية بالثورة الاجتماعية. وعليه، فإن مضمون الديموقراطية لن يكون سياسياً فحسب، بل أيضاً «اقتصادياً واجتماعياً»: لا ديموقراطية سياسية بدون ديموقراطية اقتصادية واجتماعية. فالديموقراطية، بهذا المعنى، واحدة في وجهيها السياسي والاجتماعي. ولا بد، إذن، من «ديموقراطية متكاملة».

في الحقيقة، إن فكرة التلازم بين الديموقراطية السياسية والديموقراطية الاقتصادية والاجتماعية لم تكن جديدة. فمنذ صياغة نظرية الديموقراطية الليبرالية في نهاية القرن الثامن عشر، كان الاعتقاد السائد بأن الديموقراطية الاقتصادية تتحقّق بذات المسيرة التي تتحقّق بها الديموقراطية السياسية. فإذا كانت الديموقراطية هي «حكومة الشعب بواسطة الشعب»، فإنها تتضمّن توزيع السلطة السياسية، وكذلك السلطة الاقتصادية بشكلٍ متساوٍ بين المواطنين. وبفضل «القوانين الاقتصادية»، وخاصة قانون العرض والطلب، فإن كل مواطن مستهلك سيؤثّر في مسيرة الشؤون الاقتصادية، بذات الوزن الذي يؤثّر فيه في الشؤون السياسية: أن تصوّت، أو أن تتسوّق، فإنك تضع بطاقة التصويت في صندوق الاقتراع، أو على منصّة البقال[1].

وعليه فإن الديموقراطية الاقتصادية تتحقّق تلقائياً، بفضل تبنّي الليبرالية الاقتصادية. فإذا كانت الديموقراطية السياسية تتضمّن ممارسة السلطة السياسية من الشعب، فإن الديموقراطية الاقتصادية تتضمّن ممارسة السلطة الاقتصادية من الشعب أيضاً. وإذا كانت الديموقراطية تعني، على الصعيد السياسي، الحكم الذاتي لكل فرد والحكم الذاتي للمجموع، فإن الديموقراطية، على الصعيد الاقتصادي، ستتحقّق إذا كان كل فرد حرّ في الميدان الاقتصادي، وإن الاقتصاد يحكمه المجموع، أو الأغلبية، في الأقل، وحرية الفرد متحقّقة في الميدان

(١) انظر: أوريو، القانون الدستوري والمؤسّسات السياسية، ص ٢٩٩.

الاقتصادي، لأن كل فرد يتصرّف وفق رغبته في هذا الميدان، دون تدخل من الدولة. والاقتصاد، من جهة أخرى، يحكمه الكل، لأن الإنتاج والتبادل والتوزيع تخضع لـ «قوانين طبيعية» تعبِّر، على الصعيد الجماعي، عن المبادرات الفردية. وبهذا المعنى، فإن كل فرد يسهم في تحديد هذه القوانين الطبيعية، حتى ربّة البيت التي تتسوّق يومياً. فكل واحد منا، إذن، في اقتصاد ليبرالي، حاكم ومحكوم بالنسبة إلى «السلطة الاقتصادية». فهو محكوم، لأنه يخضع لهذه السلطة الاقتصادية، أو القوانين الطبيعية التي هي نتيجة للمبادرات الفردية الحرة. وهو حاكم لأن له دوراً في إقامة هذه «القوانين»؛ وبالتالي، يسهم في «حكومة الاقتصاد». وهذه هي، في خطوطها الرئيسة، الديموقراطية الاقتصادية[1].

إلا أن التقدّم التكنولوجي، الذي أعقبه التطور الاقتصادي في أوروبا، أدّى إلى نموّ كبير للرأسمالية؛ وبالتالي، إلى تركيز «السلطة الاقتصادية»، بدل توزيعها. وقد نجمت عن ذلك هوة عميقة بين أرباب العمل والعمّال، فلم يعد الاقتصاد شيئاً للكل وليس لأحد. وبدل «حكومة الاقتصاد» التي هي للكل وليس لأحد، حلّت، «دكتاتورية الاقتصاد». وإذا كان، لأجواء ١٨٤٨ الفكرية ومنظّري ثورتها، من أهمية تستحق الوقوف عندها، فهي أنها وجّهت سهام نقدها إلى الفكرة التي تقول بأن الحرية الاقتصادية تقود بالضرورة إلى «الديموقراطية الاقتصادية». فليس صحيحاً القول بأن كلّ الأفراد يحكمون الاقتصاد. فبفضل التركيز الرأسمالي، وصل البعض إلى مصادرة حكومة الاقتصاد لصالحهم. فالقوانين الطبيعية، التي تحكم حكومة الاقتصاد الديموقراطية، لم تعد تحكم العديد من رجال المال والصناعة، إن لم تعمل لصالحهم، بفضل ما لهم من شبه احتكار في الميدان الاقتصادي. فقد حلّت محلّ رأسمالية المشروعات الصغيرة والتنافس الحر، رأسمالية الوحدات

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٠٠.

الاقتصادية الكبرى والاحتكارات؛ الأمر الذي جعل وهماً ديموقراطية الاقتصاد التي تتحقّق بفضل القوانين الطبيعية».

إلا أن الديموقراطية الاقتصادية والاجتماعية الوهمية تجعل، بدورها، الديموقراطية السياسية وهمية أيضاً. فعدد من الحقوق السياسية، التي تعترف بها الديموقراطية السياسية، تصبح غير حقيقية، إن لم تدعمها الديموقراطية الاقتصادية. فكل مواطن يمكن أن يكون، من حيث المبدأ، عضواً في المجالس التمثيلية. غير أن العامل، أو الفلاح، لا يملك مثل هذا الحظّ الذي يملكه ربّ عمل أو محامٍ، بسبب افتقاده التعليم أو الثروة أو الوقت المتاح.

ومن جهة أخرى، فإن الفئات، أو الأفراد الذين يهيمنون على الحياة الاقتصادية، يهيمنون أيضاً على الحياة السياسية، ويخضعون الدولة لمصالحهم الخاصة. فبفضل الصحافة المسيطرين عليها، وبفضل الدعم المالي الكبير الذي يعطي الأفضلية للأشخاص التابعين لهم، في الانتخابات، وبفضل الضغط الذي يمارسونه على الحياة المالية الدولية، فإنهم يصبحون السادة الحقيقيين للدولة.

ويلاحظ العميد فيدل، أن الديموقراطية السياسية، وكذلك الديموقراطية الاقتصادية، تكون قد أفرغت من كل مضمون حقيقي[1].

الفرع الثاني
تحقيق الديموقراطية الماركسية

أولاً ــ التناقض الديموقراطي

٩٠ ــ طرح المشكلة

يقول الأستاذ كلسن: لكي نفهم جوهر الديموقراطية، علينا أن نعي التناقض بين «الإيديولوجية» والواقع، وألاّ نفصل بينهما؛ وبالتالي ألاّ نأخذ بالاعتبار

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٠١.

جانباً واحداً من هذه الازدواجية. فلكي ندرك «الديموقراطية» في وحدتها، يجب تقريب هذين «العنصرين»، الفكرة والواقع، الواحد من الآخر دائماً. فالديموقراطية، كفكرة، كإيديولوجية، هي «حكومة الشعب بواسطة الشعب»، أي أنها شكل من أشكال المجتمع، إذ تكون «الإرادة العامة» قد تكوّنت من أولئك الذين ستحكمهم، أي من الشعب الذي سيخضع لها. فالديموقراطية تعني، إذن، وحدة صاحب السلطة، وموضوع السلطة، أي تطابق الحكّام والمحكومين. لكن ما هو الشعب في الواقع؟ إنه مجموع مختلف من الأفراد، لكن من الضروري، إيديولوجياً، افتراض وحدة هذه التعددية لتكوين «الشعب»، كذات فاعلة، أكثر من كونه موضوعاً. إلا أن من الصعب التسليم بهذه «الوحدة» المنسجمة للشعب، التي تريدها الإيديولوجية الديموقراطية. فالواقع يقول إن «الشعب» أقرب ما يكون إلى فئات مختلفة ومتعددة، من أن يكون تلك «الكتلة» المنسجمة الواحدة. بناءً عليه، فإن وحدة الفكر، الشعور، الإرادة، التضامن في المصالح، التي تكوّن جميعها «وحدة الشعب»، كما تريدها الإيديولوجية الديموقراطية، ليست وقائع، بل مجرّد مسلّمات نظرية، أو إيديولوجية، أصبحت موضوع إيمان؛ وبالتالي، بعيدة عن النقد[1].

وهذا «التناقض الديموقراطي» يظهر بوضوح أكثر، إذا أخذنا بالاعتبار مسألة السلطة في الديموقراطية. فالسلطة، في الديموقراطية، ملازمة للشعب، وليست خارجة عنه، أو تعلو عليه. إلا أنه من التناقض أن تكون السلطة السياسية، التي «تحكم» الشعب، عائدة إلى هذا الشعب، أي أن يكون «صاحب السلطة»، في ذات الوقت، «موضوع السلطة». فهناك، إذن، تناقض داخلي في الفكرة التي تقول إن الشعب هو صاحب السلطة وموضوعها، في الوقت نفسه. في الحقيقة، إن السلطة السياسية التي تتضمّن فرض إرادة لا يمكن، منطقياً، أن تصدر عن أولئك الذين يخضعون لها. فلا يمكن إدراك أن الإرادة تأمر نفسها. وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن السلطة تحدّد ذاتها بذاتها؛ وبالتالي، فليس هناك

(١) انظر: كلسن، الديموقراطية، ص ١٣ ـ ١٤.

ممارسة للسلطة، بل لا سلطة. لذا، فإن الشعب، صاحب السلطة في الديموقراطية، لا يمكن أن يكون آمراً ومأموراً في ذات الوقت. بناءً عليه، فإن الديموقراطية لا تتضمّن الثنائية بين صاحب السلطة وموضوعها. وهذ هو التناقض الديموقراطي الذي يؤدّي منطقياً إلى انتفاء السلطة[1].

وإذا كان الفرد حرية، وفق الإيديولوجية الديموقراطية، فإن التناقض سينهض، عندها، بين الفرد حرية، حين يسهم في ممارسة السلطة، والفرد جزءاً من مجموع (يكونون «الشعب»)؛ وبالتالي، يتلقّى أوامر هذه السلطة. فالفرد سيكون تارة حاكماً وتارة محكوماً. فهذه الثنائية، أو الازدواجية، أي هذا التناقض «الديموقراطي»، يكمن في الصفتين اللتين تنسبان إلى الفرد: هو «مواطن»، وهو «رعية»، في ذات الوقت. فكيف نوفّق، إذن، بين هذين التناقضين، بين هذه الثنائية المتناقضة؟ ولعل هذه الصورة المتناقضة، هذه الثنائية، تتّضح أكثر، حين نأخذ بالاعتبار العلاقة بين الفرد و«القانون». فالأفراد يقيمون القانون، في الديموقراطية، أو، بعبارة أدق، لا قانون إلا برضاء الأفراد: الشعب، إلا أن الأفراد يجب أن يخضعوا لهذا القانون الذي أقاموه «بإرادتهم»: سيّد ومَسَود، مواطنٌ ورعية، هو الفرد دائماً في الديموقراطية. وهذه الازدواجية في الفرد، بين كونه رعية ومواطناً في ذات الوقت، هي الطرح «الحديث» للتناقض الديموقراطي. لذلك، كانت هناك محاولتان لحلّ التناقض الديموقراطي يتوجّب الوقوف عندهما: المحاولة التقليدية، والمحاولة الحديثة، لحلّ التناقض الديموقراطي.

٩١ ـ المحاولة التقليدية لحلّ التناقض الديموقراطي

لقد حاول البعض حلّ مشكلة التناقض الديموقراطي قائلين إن وجود السلطة السياسية في الديموقراطية ممكن منطقياً؛ وبالتالي، فإن الثنائية بين صاحب وموضوع السلطة ممكنة أيضاً. فقد قيل إن «الأمة La Nation» هي «هيئة

(١) انظر: بونار، القرارات الدستورية لعام ١٩٤٠، المرجع السالف الذكر، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

Corps» اجتماعية جماعية واحدة متميزة من الأفراد المكوّنين لها (من الناحية السوسيولوجية)، أو هي شخص واحد متميّز من أفرادها (من الناحية القانونية).

وعليه، فإن «صاحب Le Titulaire» السلطة السياسية سيكون هذه الهيئة أو هذا الشخص؛ وإن موضوع السلطة هو الأفراد المكوّنون للأمة. وهكذا، فقد أقيمت الثنائية بين صاحب وموضوع السلطة السياسية.

إلا أن هذا التفسير يضعنا أمام معضلة: فإما أن تكون الأمة بالشكل الذي صوّرت به، بعيدة عن الواقع؛ وبالتالي، لا يمكنها أن تكون صاحبة السلطة، وإما أن تكون كذلك، وعندها، فإن الأفراد سيحكمون من الأمة؛ وبالتالي، فإنهم لن يحكموا أنفسهم، كما تقضي الفكرة الديموقراطية. في الحقيقة، إن الأمة، كشخص، أو، كهيئة مستقلة عن الأفراد، هي مجرّد وهم بعيد عن الواقع. فالشعب لا يمكن أن يُدرَك إلا كمجموعة من الأفراد لا يمكن أن تكون كلّاً حقيقياً متميّزاً من هؤلاء الأفراد، إلا على صعيد «المنطق» المجرّد الذي يرفضه الواقع.

وأمام هذه «الحقيقة»، فقد قيل بحلٍّ آخر، لمشكلة التناقض الديموقراطي، يستند إلى فكرة التمثيل السياسي. فالشعب حين يكلّف ممثّليه ممارسة السلطة السياسية، فإنه سيدعهم أحراراً في اتخاذ القرارات؛ وبالتالي، فإن قراراتهم ستصدر عنهم وحدهم، ولا تُملى عليهم. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ ثنائية الحكّام والمحكومين ستوجد، وسيزول التناقض الديموقراطي بوجود الثنائية بين صاحب وموضوع السلطة السياسية.

ويُجاب على هذا التفسير، بأنه إذا كان الممثّلون يعبّرون فعلاً عن إرادتهم، وبالتالي، فإن هناك ثنائية بين صاحب وموضوع السلطة، فلا تتحقّق عندها الديموقراطية، لأن الأفراد لن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، فهم محكومون من «ممثّليهم». فإقامة الثنائية بين صاحب وموضوع السلطة سيكون على حساب إنهاء الفكرة الديموقراطية. في الواقع، إن فكرة «التمثيل» السياسي، في ذاتها، لا يمكن أن تحلّ مشكلة التناقض الديموقراطي؛ وبالتالي، لا تقيم الثنائية

المطلوبة بين صاحب السلطة السياسية وموضوعها. فما يميّز التمثيل، وبناء عليه «الوكالة» التي تكوّنه، هو أنَّ إرادة الممثَّل ستوجد في إرادة الممثِّل، لأن إرادة الممثِّل ليست في الواقع غير إرادة الممثَّل. وهذا يعني أن الشعب نفسه يريد، بفضل التمثيل، بواسطة هيئة ممثِّليه. فإرادته هي إرادة ممثِّليه؛ وإرادة هؤلاء هي، في الحقيقة، إرادته. وعندها لا يمكن أن تتحقّق الثنائية بين صاحب السلطة وموضوعها؛ ويبقى التناقض الديموقراطي. ووفقاً لهذا التحليل، يمكن القول إن قرار الممثِّل يتطابق مع قرار الشعب؛ فقرار الممثِّل يستمدّ كل قيمته وقوته من اعتباره قراراً للشعب.

وعليه، فإن قيمة قرار الممثِّلين وقوته، ليست في مضمونه، بل في مدى انسجامه مع قرار الشعب. فمن الناحية القانونية، إذن، يندمج قرار الممثِّلين، ولا يمكن إلا أن يندمج، مع قرار الممثَّلين، إذ لا قيمة له إلا بموافقته لقرار الممثَّلين، وعندها، تنعدم الثنائية بين صاحب السلطة السياسية وموضوعها[1].

٩٢ ـ المحاولة الحديثة لحلّ التناقض الديموقراطي

يرى البعض، حلاًّ للمشكلة، أن النظرة إلى التناقض الديموقراطي يجب أن تنطلق من الفرد في ذاته، وفي علاقته بالمجتمع، وليس من السلطة السياسية، من حيث صاحبها وموضوعها. فالإنسان كائن مستقلّ؛ وهو يشعر بذلك منذ أن وعى مشاكل مصيره. والإنسان حرٌّ أيضاً؛ وهو لا يقبل أن تنتزع منه هذه الحرية. فالإنسان، إذن، ذات مستقلة وحرّة. ولما كان الفرد جزءاً من المجتمع، فإنه يخضع حتماً للقواعد التي تنظّم هذا المجتمع. بناءً عليه، فليس هناك انعزال تام، ولا حرية تامة للفرد. فالمشكلة، إذن، هي في التوفيق، أو في إمكانية التوفيق، بين استقلال وحرية الفرد، من جهة، والخضوع لـ «قانون» المدينة من جهة أخرى. فالتناقض، بناءً عليه، هو بين الحرية والسلطة، أو، بعبارة أدق، بين بقاء الحرية والخضوع للسلطة. ولحلّ هذا التناقض، فإن

(١) انظر: بونار، القرارات الدستورية لعام ١٩٤٠، ص ١٧٥ ـ ١٧٧.

الإيديولوجية الديموقراطية الليبرالية تنطلق من معطى «الشعب» الذي تضع فيه أساس السلطة. فالشعب هو معطى سوسيولوجي، باعتباره مجموعاً من الأفراد، وهو، أيضاً، «كيان مستقل» قائم بذاته. وعليه، سيكون للشعب مفهومان، في ذات الوقت: مفهوم، أو حقيقة سوسيولوجية، ومفهوم سياسي ـ قانوني. ووفقاً لهذه الثنائية في إدراك الشعب، ستكون للفرد صفتان. فباعتبار الفرد عنصراً من الشعب (كمعطى اجتماعي) فهو رعية؛ وباعتباره جزءاً من بناء قانوني، فهو مواطن. بناءً عليه، فستولد ازدواجية في شخص الفرد: فهو رعية ومواطن، محكوم وحاكم، في ذات الوقت. وهذه الازدواجية، كرعية وكمواطن، التي هي في كل منّا، ليست بدعة أو سفسطة، كما يقول الأستاذ بوردو. إنّها تستجيب لتفسير عقلاني لواقعة اجتماعية لا يمكن إنكارها، وهي أن الكل الذي أنا عضو فيه، والذي أسهم في إرادته، له متطلّبات لا يمكن الاستجابة لها إلا بالخضوع الذي أنا فيه، كشخص مستقل، معزول عن الزمان والمكان والفئة الاجتماعية. وهنا تُطرَح أهم مشكلة تتعرّض لها الفكرة الديموقراطية، حيث تضعها أمام حدّين: ضرورة الحرية الملازمة للفرد، وضرورة الضبط الملازم للنظام الاجتماعي. فالرعية هو الفرد في حالته الصرفة؛ خارج كل ارتباط اجتماعي. أما المواطن، فو الجزء غير المستقلّ، مجرد عنصر في كل، عضو في كائن جماعي[1].

لكن، إذا كانت ثنائية الرعية ـ المواطن مقبولة على صعيد المفاهيم، ويمكن أن تبرَّر «عقلياً»، فإن التناقض بين حدّيها يظهر، بشكل ملموس، على صعيد الواقع. لذلك قيل إن صفة المواطن لم تمنح للفرد، إلا كحيلة لتستّر على التضحيات التي تطلب من الإنسان **الحقيقي**: تناقض الحرية والسلطة.

غير أن الأستاذ بوردو يرى أن حلّ هذا التناقض يكمن في «حب الوطن Le Civisme». فحبّ الوطن صفة أخلاقية وفكرية، في ذات الوقت. والناحية الأخلاقية تتجسّد في قبول الإنسان للإرغام الذي يسهم في إقامته، بصفته

(١) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٥، ص ٤٢.

مواطناً. فهذا التقييد هو شرط تتطلّبه الحياة الاجتماعية، ولا يمكن التخلّص منه، لأنه مقابل للفوائد التي يجنيها الفرد من المجتمع. فالإنسان، عندما يتّخذ قراراً، بصفته مواطناً، يجب ألاّ يهتم بالآثار المنغّصة التي تنعكس عليه بصفته «رعية»؛ وألاّ يأخذ بالاعتبار غير الخير، الذي يصيب الجماعة، من هذا القرار. فحبّ الوطن هو موقف تجرّد من المغريات الأنانية. فالروح الوطنية تستبعد السلبية في الخضوع، كما تستبعد الأنانية في الأمر. وبهذا المعنى، فإنها تزيل التناقض بين الرعية والمواطن. فالفرد، عند خضوعه للقاعدة، يفكّر بصفته مواطناً؛ وهو يشعر بأنه حرّ في خضوعه للقانون الذي أقامه.

وحبّ الوطن هو، أيضاً، صفة فكرية، لأنه يتضمّن إدراك الإنسان لإسهامه في حياة الجماعة. ففي إدراك العلاقة، التي تربط الفرد بالكل، يتجذّر الشعور بالالتزام. فالواجب لن يتّخذ طابع القيد التحكّمي المفروض، بل سيكون موقفاً، يبرّر التفكير، باعتباره شرطاً لا بد منه لنظام اجتماعي لا يمكن أن توجد خارجه غير العزلة القاتلة[1].

٩٣ ـ نقد المحاولة الحديثة

تتعرّض المحاولة الحديثة لحلّ التناقض الديموقراطي، هي الأخرى، للانتقاد؛ الأمر الذي يجعل من الصعب التسليم بها. ففكرة التمييز بين الرعية ـ المواطن هي فكرة مبتدعة. وفكرة «المواطن» بالذات مختلفة، إذ لا شيء يؤكّدها في الواقع. فهي لا تقوم إلا إذا سلّمنا بافتراض وجود «الكيان الجماعي» الذي يكون الفرد ـ المواطن جزءاً منه. لكن لا يمكن أن نتجنّب حقيقة حكم الأفراد من الأفراد. غير أن الشعور الديموقراطي لا يمكن أن يسلّم بهذه «الحقيقة»، لذلك توجّب ابتداع «إرادة جماعية» وشخص جماعي يتميّزان من إرادات وشخصيات الأفراد؛ ويكون «صاحب السلطة السياسية»؛ ومنه، يصدر الأمر، وليس من فرد حقيقي، كما في الأنظمة الأوتوقراطية. فهذه

(١) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٥، ص ٤٤ ـ ٤٥.

الإرادة الجماعية، «الإرادة العامة»، هي التي تحكم إذن؛ ومن يُسهم في ممارسة هذا الحكم هم «المواطنون». فالأستاذ كلسن يقول: «إن الدولة... في الديموقراطية هي صاحبة السلطة. ومنح الدولة شخصية، هو برقع يخفي واقعة لا تحتملها الحساسية الديموقراطية، هي هيمنة الإنسان على الإنسان. ولا شك أنّ هذا البناء الأساس، في نظرية القانون العام المعاصر، يجد جذوره في الإيديولوجية الديموقراطية»[١].

ولذلك، فإن الأستاذ بوردو يقول إن فكرة «المواطن»، التي تقوم على تصوّر وجود كائن جماعي، (يكون المواطن جزءاً من إرادته) هو الأمة، الإرادة العامة، لم يخلقها فكر الثورة الفرنسية بشكل مصطنع، بل كانت استجابة لمتطلّبات «العقلية الفرنسية»[٢].

أما محاولة حلّ التناقض الديموقراطي، المتمثّل بالتعارض بين الرعية والمواطن، وهي محاولة تقوم على فكرة «حب الوطن»، فإنها تفترض، لكي يستقيم الحلّ، أن «الرعية» و«المواطن» وجهان لحقيقة واحدة: أنا أطيع الأوامر (القوانين) مرتدياً ثوب «المواطن» المتجرّد الذي يفكّر بالخير العام؛ وأنا آمر مرتدياً ثوب «الرعية»، لكي أبتعد عن كل أنانية، وأضع نصب عينيّ المصلحة العامة. «حب الوطن» يفترض حتماً هذه الازدواجية في شخص الفرد: الرعية والمواطن. وهذا الافتراض يفترض، بدوره، صفات استثنائية في الفرد لا تتوافر دائماً عند كل الأفراد. ويقول الأستاذ بوردو نفسه إن «حب الوطن» هو الوضوح المتوازن لوجدان يجمع بين الحكمة الإغريقية ومتطلّبات الفكر المسيحي[٣]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن «حب الوطن» لا يمكن أن يكون «معياراً» موضوعياً لحلّ التناقض الديموقراطي، والازدواجية بين الرعية والمواطن، ذلك أنه يختلف من شخص لآخر؛ ويحتاج إلى درجة من الوعي الواضح قد لا تتحقق، ولا تتحقق بالفعل، عند العديد من الأفراد. فإذا توفّر لديّ الذكاء والوعي الذي

(١) كلسن، **الديموقراطية**، ص ١١.

(٢) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٥، ص ٤١، هامش ٣٥.

(٣) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٥، ص ٤٦، في الهامش.

تتطلّبه الروح الوطنية، لكي يحلّ التناقض بين موقفي كرعية وصفتي كمواطن، فإن ذلك قد لا يتحقّق بالنسبة للآخرين. لذلك، وفي أحسن الفرضيات، فإن مثل هذا الحلّ للتناقض بين المواطن والرعية قد يكون حلاّ ممكناً، ولكنه ليس حلاّ ضرورياً، لأنه يفتقر إلى قيمة موضوعية آمرة؛ ولا تفرضه، بالتالي، مستلزمات اجتماعية. وعليه، فإن معيار «حب الوطن» لا يصلح لحل التناقض الديموقراطي بين الرعية والمواطن، لأنه ذاتي، يختلف من شخص لآخر؛ وليس له قيمة موضوعية، بالتالي. أما المطلوب، فهو حلّ مشكلة دائمة ذات طبيعة «موضوعية»، لا يتوقف حلّها على وعي الأفراد، ودرجة ما يملكونه من الحكمة والتجرّد وحساب الضمير. في الحقيقة، إن النظام الاجتماعي، الذي يسهم الأفراد في إقامته، باعتبارهم جزءاً من شخص قانوني، يتمتّع بصحة موضوعية؛ ومن ثم، فهو مستقلّ عن إرادة «الرعية» الذين يوجّه إليهم؛ ولا يتوقف، بالتالي، على هذه الإرادة. أما إذا توقّف النظام الاجتماعي على إرادة «الرعية»، فعندها، تنتفي، أصلاً، فكرة «الرعية»؛ وبالتالي، ثنائية الرعية ـ المواطن. وإذا لم يتوقّف النظام الاجتماعي على إرادة «الرعية»، فمعنى هذا أن استقلال وحرية الفرد يصبحان في مهبّ الريح، وكذلك الديموقراطية التي تفترض أن الإنسان لا يخضع إلا لإرادته: حكم الذات بالذات. هذه هي معضلة الديموقراطية، وقد يكون الحلّ في مجاوزة التناقض الذي وقعت فيه.

ثانياً ـ مجاوزة التناقض الديموقراطي

٩٤ ـ مبرّرات مجاوزة التناقض

إن أهم مبرّر لمجاوزة التناقض الديموقراطي يكمن في فشل حل هذا التناقض، عن طريق «حب الوطن». فالوطنية، كما رأينا، هي فضيلة، لكنها فضيلة ليست بالسهلة، لأنها تتطلّب تجرّداً كبيراً لا يقدر عليه كل إنسان. وحيث أن «الوطنية» تفترض موقفاً من مضمون القواعد التي يضعها الحكّام، فإن هذا الموقف، وبالتالي الروح الوطنية، سيتغيّران طبقاً لمضمون هذه القواعد. لذلك، فإن «الوطنية»، لكي تؤدّي دورها، في حل التناقض بين الفرد والمواطن،

تفترض وجود «وحدة روحية في الفئة الاجتماعية». ولكل ذلك، فإن الثنائية بين الرعية والمواطن تبدو مفتعلة وغير واقعية؛ الأمر الذي حمل ماركس على وضع فكرة «المواطن» في موقعها الحقيقي، قائلاً: «إن التحرّر الإنساني لا يمكن أن يتحقّق إلا حين يستغرق الفرد الحقيقي المواطن المجرّد، إلا عندما يصبح الإنسان الفرد، في حياته الواقعية، في عمله وفي علاقاته الفردية، كائناً إنسانياً نوعياً؛ وهكذا، سيعترف بقواه الذاتية كقوى اجتماعية ينظّمها هو نفسه... إلا عندما لا يفصل بالتالي عن ذاته القوة الاجتماعية التي تتّخذ شكل السلطة السياسية»[1]. وتحرّر الإنسان الكامل معناه تحرّره بالأخص، من الخضوع للأوامر. وهذا الخضوع لا يمكن أن ينتهي إلا بانتهاء التمزّق في الإنسان، نتيجة للتناقض بين مصلحته الفردية ومصلحته الاجتماعية. فالتناقض، أو الثنائية بين الرعية والمواطن، ليس، في الحقيقة، إلا الترجمة في لغة الفلسفة السياسية، للتناقض بين الإنسان الفرد والإنسان الاجتماعي. وما دام الإنسان الفرد لا يتطابق مع الإنسان الاجتماعي، فإن أية حذلقة لا يمكن أن تزيل حقيقة الخضوع. وعليه، فإن التناقض الديموقراطي لا يمكن حلّه إلا بمجاوزة أو بإنهاء العناصر التي هي سبب هذا التناقض. ولذلك، فإن مجاوزة هذا التناقض الملازمة للديموقراطية السياسية الليبرالية لا يتمّ، بالنسبة للماركسية، إلا بإقامة مجتمع بدون طبقات؛ الأمر الذي يجعل ممكناً تطابق الحكّام والمحكومين. فالمجتمع اللاطبقي يستبعد كل صراع بين الاتجاهات المختلفة، بحيث يلغي كل مكنة تعارض بين ما يريده كل واحد وما هو ملائم بالنسبة للكل. وهذا يعني أن كل الأفراد سيشتركون في إرادة واحدة تتجسّد فيها وحدة كينتونتهم، وهذه «الوحدة» هي التي يحقّقها المجتمع اللاطبقي. ففي مثل هذا المجتمع، لا وجود، بعد الآن، للرعايا بالمعنى الدقيق، إذ لا شيء عند الإنسان، بعد الآن، يجيز القول بأنه لم يرد القاعدة المرعية. وفي مثل هذا المجتمع، لا يوجد، بعد الآن، إلا محكومون هم، في ذات الوقت، حكّام. فالأوامر تصدر، في

---

(1) Marx: Le Question Juive.

وذكره بوردو، **المطوّل**، ج ٥، ص ٤٨، هامش ٥١.

الحقيقة، من الكل إلى الكل، بحيث أن كل فرد، في هذا المجتمع، حاكم ومحكوم، وبالتالي، ينتفي وجود الخضوع. فالمجتمع، الذي يسوده الانسجام نتيجة لانتفاء الصراع الطبقي، يؤدّي، في الحقيقة، إلى الوحدة السياسية، لأن إرادة الجماهير الحاكمة تتطابق مع إرادة الجماهير المحكومة. وعليه، فإن ظاهرة الخضوع تنتفي في العلاقة السياسية، وبالتالي لن تعود سبباً للتناقض بين الحرية الفردية والضبط الاجتماعي، وهي التي كانت وراء ثنائية الرعية ـ المواطن. فحلّ التناقض الديموقراطي يكمن إذن، عند الماركسية، بمجاوزة هذا التناقض، ومجاوزة هذا التناقض تتمّ بإلغاء سبب هذا التناقض، وهو الصراع الطبقي. ففي مجتمع لا صراع فيه، فلا تناقضَ فيه. وإذا انتفى التناقض، فلا خضوع ولا أمر في مثل هذا المجتمع؛ وبالتالي، فلا تمييز بين حكّام ومحكومين، بل تطابق بينهم[1].

٩٥ ـ متطلّبات مجاوزة التناقض

وعليه، فإن مجاوزة التناقض الديموقراطي وحلّ مشكلة ثنائية الرعية ـ المواطن، لا يتمّان إلا بفضل فكرة تطابق الحكّام والمحكومين التي تتطلب إيجاد «إنسان جديد» ذي طبيعة خاصة، إن صح التعبير. فالتناقض بين المواطن والرعية لا تتم مجاوزته، في الحقيقة، إلا بفضل تغيير طبيعة الإنسان. لذلك، فإن الماركسية لا تستطيع حلّ مشكلة العلاقة بين الإنسان والسلطة، بتغيير السلطة، بل بتغيير الإنسان، كما يقول الأستاذ بوردو. فلم يعد الإنسان، في هذا التصوّر، يشعر بالسلطة، بالمعنى السيكولوجي، ولا يتحسّس، بالتالي، الشعور بالخضوع. فحين تجعل الماركسية الفرد اجتماعياً بكامله، فإنها تنتشله من حالة خضوع الرعية، لكنها تنتزع منه، في ذات الوقت، كل «استقلال ذاتي». وعليه، يمكن القول إن الماركسية تخلق نموذجاً لإنسان غير قادر، بسلوكه النفسي وبعلاقاته الاجتماعية، أن تكون له إرادة خاصة متميزة عن

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٥، ص ٤٨ ـ ٤٩.

الإرادة التي اكتسبها بصفته حاكماً.

وهذا المسعى، الذي يتطلّب تغيير طبيعة الإنسان، لم يغب عن بال روسو الذي أحسَّ بضرورته. روسو يقول: «من يريد أن يؤسّس شعباً، عليه أن يدرك بأنه في حالة من يغيّر طبيعة الإنسان (و) يحوّل كل فرد، هو بذاته كل كامل ومنعزل، إلى جزء من كل أكبر، منه يستمدّ هذا الفرد، بشكل أو بآخر، حياته وكينونته»[١].

إلا أن روسو، وإن قال بتغيير الطبيعة البشرية، فإنه لم يعتبر ذلك حتمياً، واكتفى بطرح الخيار: «يجب الخيار بين صنع إنسان أو صنع مواطن، لأنه لا يمكن أن تصنع، في ذات الوقت، هذا وذاك». ويضيف، حول هذا الخيار قائلاً: «إن سبب البؤس الإنساني هو التناقض الموجود... بين الإنسان والمواطن. (فإما) أن نعطيه كلّه للدولة، أو ندعه كله لذاته»[٢].

ثالثاً ـ تطابق الحكّام والمحكومين

٩٦ ـ عجز الديموقراطية الليبرالية عن تحقيق تطابق الحكّام والمحكومين

إذا كانت «الديموقراطية» هي «حكومة الشعب بواسطة الشعب»، فإن الديموقراطية الليبرالية يمكن أن تسعى إلى تحقيق تطابق الحكّام والمحكومين. إلا أن تحقيق هذا الهدف يصطدم، أولاً، بعقبة ذات طبيعة «فنية»، وهي تعذّر ممارسة السلطة مباشرة من السلطة. إذا اقتضى اللجوء إلى فكرة التمثيل، أي إلى وجود ممثّلين منتخبين. كما أن الضرورة «الفنية» تقضي، كذلك، بنوع من التخصّص في ممارسة الوظيفة «التشريعية» والوظيفة «الحكومية»... إلخ. إلا أن العقبة الثانية، التي تصطدم بها الديموقراطية الليبرالية، وتحول دون تحقيق تطابق الحكّام والمحكومين، هي أكثر خطورة، لأنها تتعلّق بفلسفة الديموقراطية

(١) روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الباب السابع.
(٢) انظر: بوردو، **المطوّل**، ج ٥، ص ٤٩ ـ ٥٠.

الليبرالية ذاتها. ففلسفة الديموقراطية الليبرالية تتبلور في إقامة «سلطة معتدلة»، والحفاظ على الحقوق الفردية، وحماية الأقليات من كل اضطهاد ممكن من الأغلبية. لذلك فإن تطابق الحكّام والمحكومين، أو محاولة تحقيق هذا التطابق، لا يمكن أن تكون إلا تقريبية في الديموقراطية الليبرالية، لأنها تقوم على مصانعة بين حرية الفرد وحكم الأغلبية.

غير أن الماركسية تعتقد أن عجز الديموقراطية الليبرالية، عن تحقيق تطابق الحكّام والمحكومين، يكمن في مفهوم الدولة الليبرالية ذاته. ففي الدولة الديموقراطية الليبرالية، لا يمكن، بل من المستحيل، تحقيق المثل الديموقراطي في تطابق الحكّام والمحكومين، لأن هذه الدولة هي نتيجة للصراع الطبقي. فالدولة هي أداة قهر ضرورية بيد طبقة لإخضاع طبقة أو طبقات أخرى؛ إنّها اغتصاب للسلطة لكي تستخدم كوسيلة للقهر. فوجود الدولة، حالياً، وتاريخياً، يقوم، إذن، على القهر، بسبب التناقض، والصراع الطبقي. والدولة «الديموقراطية» الليبرالية لا يمكن أن تكون غير ذلك، أو هي، في الأقل، تحمل سمات هذا التناقض الطبقي، وهذا الصراع بين الحكّام والمحكومين. فمن العبث، إذن، في مثل هذه المعطيات، انتظار تبدّل المؤسسات السياسية وتصفية علاقات الخضوع، لأن ظاهرة الهيمنة ملازمة لوجود الدولة التي، هي بدورها، وليدة الصراع الطبقي. بناءً عليه، فإنه لا يمكن الوصول إلى تطابق الحكّام والمحكومين في المجتمع البورجوازي، في الديموقراطية البورجوازية القائمة على الطبقات وصراعاتها. فإمكانية ومسيرة وحدة الحكّام والمحكومين لا تجدان منفذاً لهما في دولة الطبقات والتناحر الطبقي. فتطابق الحكّام والمحكومين، إذن، يفترض في هذا التصور، انتفاء الصراع الطبقي، ووجود مجتمع لا طبقي. فما دامت هناك طبقات وصراع طبقي، أي ما دامت هناك دولة (بورجوازية)، فإن مسألة تحقيق تطابق الحكّام والمحكومين تكون مسألة مستحيلة، أو غير قابلة الإدراك في المنظور الماركسي.

والديموقراطية الليبرالية تعجز عن تحقيق تطابق الحكّام والمحكومين، لتجعل

من الفرد حاكماً ومحكوماً في ذات الوقت، لأنها ولّدت في الإنسان ازدواجية بين «الكائن المثالي» الذي يسهم في الحياة السياسية، و«الكائن الحقيقي» الذي بقي في حياته اليومية.

وإذا كان الإنسان، بناءً عليه، منقسماً على ذاته، في الديموقراطية الليبرالية، فإن أي محاولة لتحقيق تطابق الحكّام والمحكومين تصبح عبثاً أو صعبة التحقيق.

صحيح أن الدولة الديموقراطية الليبرالية تُخضع ممارسة السلطة لرقابة المحكومين، إلا أن هؤلاء يظلّون معرّضين للاستلاب الذي تفرضه عليهم سلطة لا تنحدر منهم. وإذا أعطت الدولة الديموقراطية الليبرالية الكلمة للشغيلة في المدن والأرياف، فإن ذلك، في الحقيقة، نتيجة لمقاومة هذه الطبقات المغلوبة، وتحت ضغطها. فالهوّة تبقى، إذن، بين الحكّام والمحكومين، بين المستغِلّين والمستَغَلّين. وإذا صادف أن تضمّنت قرارات الحكّام تحقيق بعض مصالح وأهداف الطبقات المسحوقة، فهي في الواقع تعتبر مطالب لقوى من الصعب تجاهلها، وليست قرارات تفرضها إيديولوجية النظام. لذلك، فإن من الوهم، كما يقول الماركسيون، الادّعاء بأن الديموقراطية السياسية تدخل الشعب ضمن سلطة الدولة. فبالرغم مما تعطيه للأفراد من بطاقات التصويت وحرية الرأي وحرية التجمّع، فإن الديموقراطية الليبرالية لا يمكن أن تكون حكومة الشعب، لأنها ليست حكومة الطبقة الشعبية التي وحدها تستطيع أن تضع حدّاً لانقسام الإنسان على ذاته[1]. وعليه، فإن من الخطأ الاعتقاد بأن «الحريات»، التي اضطرت الديموقراطية الليبرالية إلى منحها للطبقة العاملة، تجعل من هذه الأخيرة جزءاً من السلطة. فالديموقراطية الليبرالية تبقى الصيغة الرسمية للصراع الطبقي. ففي مقابل الطبقة العاملة، تقف الطبقة المهيمنة مسلّحة بتفوّقها الاقتصادي والامتيازات التي تتمتّع بها نتيجة استئثارها بالسلطة. وفي مثل هذه الظروف، فإن من الصعب القول إن الطبقة العاملة هي جزء من النظام؛ وإن السلطة القائمة هي سلطتها.

---

(١) انظر: ماركس، **الحرب الأهلية في فرنسا**؛ وذكره بوردو، **المطوّل**، ج ٧، ص ٢٣٠.

٩٧ ـ الديموقراطية الثورية والمسيرة نحو تحقيق تطابق الحكّام والمحكومين

إن وجود السلطة، وبالتالي، وجود ظاهرة الأمر والطاعة، ومن ثم التمييز بين الحكّام والمحكومين، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود المجتمعات «البورجوازية» (الرأسمالية) التي تقوم، أساساً، على الصراع الطبقي. ففي مجتمع متجانس خالٍ من الصراع الطبقي ومن صراع المصالح، يجد الإنسان كامل ذاته، والفرد كامل وحدته. لذلك، فإن «الطبقة الكادحة، ستُحلّ، خلال مسيرة تطوّرها، محلّ المجتمع المدني القديم، اتحاداً يستبعد الطبقات وصراعاتها، ولن تكون هناك سلطة سياسية بالمعنى الدقيق، لأن السلطة السياسية هي، بالتحديد، الحصيلة الرسمية للتناقض في المجتمع المدني»[١].

بناءً عليه، فإن الماركسية، التي تبغي التحرّر الكامل للفرد من كل استلاب واستغلال، تنشد تطابق الحكّام والمحكومين؛ وبالتالي، فإن هذا التطابق هو جوهر الديموقراطية الماركسية. فما تريده الماركسية، في الحقيقة، هو زوال كل إرغام وكل استلاب، وخاصة الاستلاب السياسي؛ وذلك بإقامة مجتمع يدير فيه الأفراد شؤونهم بأنفسهم، بدون وسيط. وهذا يعني تصفية علاقات الأمر والطاعة، أي نهاية السلطة؛ وبالتالي، الدولة. إلا أن ذلك لا يتحقّق إلا عن طريق الثورة البروليتارية التي تفرضها مسيرة التاريخ. لكن، بخلاف «الثورات» البورجوازية التي هي ليست إلا تبادل أدوار ضمن إطار تبقى فيه التناقضات الاجتماعية، فإن الثورة البروليتارية ستؤدّي إلى تصفية هذه التناقضات. وهذا يتطلّب، في البدء، إقامة **دكتاتورية البروليتاريا**، وهي مرحلة انتقال سياسي تكون الدولة فيها «الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا». وفي هذه المرحلة، تكون البروليتاريا هي الطبقة السائدة، أي القابضة على السلطة لتصفية الطبقة البورجوازية. وعليه، فإن دكتاتورية البروليتاريا في هذا التصوّر ليست هدفاً في ذاته. فالبروليتاريا ظهرت على المسرح السياسي، وأعلنت دكتاتوريتها ليس

---

(١) ماركس، بؤس الفلسفة؛ وذكره بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٢٢٦.

لأجل أن تستمرّ في سياسة المضطهدين والمستغلّين التي دامت لقرون، بل لتحقيق تحرّر جماهير الشعب؛ وبالتالي، إعداد الطريق إلى مجتمع المستقبل، حيث تسود الحرية الحقيقية، المساواة والأخوّة. وإذا كانت دكتاتورية البروليتاريا هي دكتاتورية الأغلبية المستغَلّة على الأقلية المستغِلّة، فهل يمكن اعتبارها شكلاً من أشكال الديموقراطية، أو أنها تحقّق نوعاً من الديموقراطية، وصولاً إلى الديموقراطية الكاملة التي ينتفي فيها التمييز بين الحكّام والمحكومين؟ وللإجابة عن هذا السؤال، ليس في وسعنا إلا الرجوع إلى ما كتبه لينين في هذا الصدد، إذ إنه المنظّر الحقيقي لدكتاتورية البروليتاريا.

ففي كتابه «الدولة والثورة» يقول لينين: «إن... دكتاتورية البروليتاريا... لا يمكن أن تقتصر على مجرّد توسيع للديموقراطية. ففي نفس الوقت الذي تكون فيه دكتاتورية البروليتاريا توسيعاً كبيراً للديموقراطية التي أصبحت للمرة الأولى ديموقراطية للفقراء، ديموقراطية للشعب وليس... ديموقراطية للأغنياء، فإنّها تجري سلسلة من التقييدات لحرية المضطهدين، المستغلِّين الرأسماليين... ومن الواضح... حين يوجد القمع، يوجد العنف، وبالتالي، لا توجد حرية ولاديموقراطية»[1].

وإذا كان الفرنسيون قد قالوا عام ١٧٩٣ أن لا حرية لأعداء الحرية، فإن قول لينين يمكن أن يعني أن لا ديموقراطية لأعداء الديموقراطية. فالديموقراطية، هي للغالبية العظمى من الشعب. واستبعادها عن المستغِلّين، مضطهدي الشعب، هو التغيير الذي يصيب الديموقراطية، عند الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، كما يرى لينين. بناءً عليه، فإن «دكتاتورية البروليتاريا... ستقيم لأول مرة ديموقراطية للشعب، للأغلبية؛ وتقمع، في ذات الوقت، الأقلية المستغِلّة»[2].

---

(١) Lénine: L'état et la Révolution, Editions Sociales, Paris, 1947, p. 81.

(٢) لينين، الدولة والثورة، ص ٨٢.

٩٨ ـ أبعاد تطابق الحكّام والمحكومين في الديموقراطية الماركسية

ينتج مما تقدّم أن «السير إلى أمام» أي إلى تحقيق مجتمع الديموقراطية الكاملة، مجتمع تطابق الحكّام والمحكومين، لا يمكن أن تحقّقه «الديموقراطية الرأسمالية». فقط دكتاتورية البروليتاريا هي التي يمكن أن تحقق مثل تلك الديموقراطية، لأنها تسير نحو إنهاء التناقض الطبقي، وإقامة المجتمع اللاطبقي المنسجم، حيث ينتفي فيه التمييز بين الحكّام والمحكومين؛ وينتفي، في ذات الوقت، سبب وجود الدولة. غير أن هذه «الدولة»، وإن بقيت، بشكل أو بآخر، في مرحلة الديموقراطية الثورية، أو «مرحلة دكتاتورية البروليتاريا»، فإنها لم تعد دولة القهر بالمعنى الدقيق، بل هي «دولة انتقالية»، مقرّر لها «الذبول»[١]. ولكل ذلك، فإن الدولة لم تعد مصدر القواعد المنظِّمة لعلاقات الأفراد. ففي المجتمع اللاطبقي، يبدأ الأفراد بتعوّد مراعاة القواعد المنظِّمة لحياتهم الجماعية، دون حاجة إلى أوامر، إذ لا استغلال في مثل هذا المجتمع؛ وبالتالي، لا قمع يتطلب وجود الدولة. وعندها، نكون بحضور «الديموقراطية الكاملة».

بناءً عليه، فإن الدولة، بعد الثورة، تصبح، حقيقةً، دولة الشعب ومن أجل الشعب، أي ديموقراطية. وكونها دولة الشعب، دولة الديموقراطية، فإن ذلك ليس بفضل تنظيمها القانوني، بل لأنها تقوم على أرضية اجتماعية واقتصادية خالية من التناقضات. ولكن، في الوقت الذي تتحقّق فيه الديموقراطية، أي تطابق الحكّام والمحكومين، فإن الدولة تبدأ بالذبول؛ ومن ثم بالاختفاء، ليحلّ محلّها المجتمع المنسجم الذي يُستبعد فيه كل نوع من الإرغام الخارجي للأفراد. وبدل قواعد السلوك المفروضة على الأفراد، يحلّ شعور داخلي واضح بالانسجام الاجتماعي. لذلك يمكن القول إن الواقع السياسي في «دولة الشعب» يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع الاجتماعي للمجتمع المنسجم، أي أن الانسجام الاجتماعي يصبح شرطاً للحرية السياسية. فما دام المجتمع مقسّماً إلى طبقات

(١) انظر: لينين، الدولة والثورة، ص ٨٣.

متناحرة، فإن السلطة لا يمكن أن تكون فيه غير أداة لهيمنة فئة على فئات أخرى. وفي مثل هذا المجتمع الطبقي، لا يمكن للإجراءات الديموقراطية أن تلغي الواقع، بل هي تستر بمظاهر خادعة على بداهة الواقع. أما في المجتمع اللاطبقي، مجتمع الانسجام والتضامن الحقيقي، فإن التكنيك الديموقراطي يتّخذ كامل معناه، حيث تشدّ الأفراد نفس المصالح؛ وبالتالي، فإن مساواتهم في الإسهام في السلطة هي نتيجة لمساواتهم الحقيقية. لذا فإن «الأوامر» لن تكون قرارات تحكّمية للبعض، بقدر ما هي التعبير عن إرادة الكل. فالأمر والطاعة سيكونان وجهين لموقف واحد[1].

وعليه، فإن الديموقراطية الماركسية بمعطياتها، وليس بفضل البناء القانوني، ستحقّق حرية كل فرد في إطار من المساواة والإجماع. فالفرد و«السلطة» لم يعودا في تناقض، وكأنّهما عدوّان، فهما شيء واحد في وجهيه الفردي والاجتماعي. وما دام لم يعد هناك تناقض بين الإنسان الفرد والإنسان الاجتماعي، فإن تنظيم السلطة يمكن أن يدرك بشكل آخر، أو لم يعد، في الحقيقة، مشكلة أساسية. فالسيادة للشعب؛ إلا أن تقسيم العمل يتطلّب تخصّص «الحكّام» في بعض الأعمال، وخاصة الإدارية منها؛ وهم يعيّنون من الشعب ويتصرفون باسمه. فالسلطة، كل السلطة، هي بيد الشعب. ومن هنا هرمية التخويلات للسلطة[2]. فلا خشية إذن، عدا استثناء، أن يسيء «الحكّام» استعمال السلطة لاضطهاد الشعب. لذلك، فإنهم سيمارسون اختصاصات واسعة؛ وسيجد الشعب، في تصرفاتهم، انعكاساً صادقاً لما يصبو إليه. فالتطابق بين الحكّام والمحكومين كامل، بحيث أن العلاقة بينهما يمكن أن تكون متبادلة. فليس هناك فرق أن نقول إن الشعب هو صاحب السيادة أو أن الحكّام، الذين منحهم ثقته، هم أصحاب الكلمة الأخيرة. فسيادة الشعب قد تحقّقت فعلاً، وبشكل ملموس، لأنها سيادة معاشة حقيقية[3].

---

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٧، ص ٢٤٥.

(٢) قارن: البند رقم ٨٨، الوارد من قبل.

(٣) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

الفصل الثالث
قيمة الديموقراطية الماركسية

٩٩ ـ توطئة

لقد عرضنا، فيما تقدّم، المفاهيم الأساسية التي تستند إليها، ومنها تنطلق، الديموقراطية الماركسية، كما أرادها وتمنّاها منظّروها. وليس المجال هنا، ولا من اختصاصنا مناقشة هذا المفهوم، أو ذاك، من مفاهيم الفلسفة الماركسية. وحيث أننا عرضنا المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها الديموقراطية الليبرالية، فيكون من المناسب، إذن، وفقاً للمنهج العلمي السليم، أن نلقي نظرة «تقييمية» على الديموقراطية الماركسية، انطلاقاً من المقارنة بينها وبين الديموقراطية الليبرالية. فإن أردنا أو لم نرد، فإن هناك «ديموقراطيتين» تحتلاّن فسحة واسعة في الفكر السياسي والقانوني الحديث. ولذلك، فإن هذه المقارنة التقييمية تفرض نفسها، وهي، في ذات الوقت، مفيدة، لأنها ستلقي المزيد من الأضواء على «الفكرة الديموقراطية» في ذاتها، وستكون، بالتالي، بمثابة خاتمة لهذا الكتاب.

في الحقيقة، إن الفلسفة الماركسية لا تنكر المبادىء التي تقوم عليها الديموقراطية الليبرالية. إلا أنها تعتقد أن هذه الديموقراطية غير قادرة على تحقيقها لتبنّيها رؤية غير صحيحة للوضع البشري. لذلك، فإن كل الطروحات التي تبنّاها مؤسّسو الديموقراطية الليبرالية نجدها في الديموقراطية الماركسية محمّلة بمعنى يختلف تماماً عن معناها في الديموقراطية الليبرالية. ولكن، إذا تركنا جانباً العديد من هذه المفاهيم والمبادىء التي كانت موضع اهتمام

الديموقراطيتين، وركّزنا على الأساسيات، فإنها تنحصر في الإنسان وفي حريته. وهذا ما يجمع بين الديموقراطيتين، وما يفرّق بينهما أيضاً. واتّباعاً للمنهج العلمي، فإن مناقشة هذه المسألة ستكون وفق معطيات الفكر الماركسي المجرّد بعيداً عن التفسيرات التي أُعطيت له والتطبيقات التي منه استوحت. فنحن لسنا بصدد استخلاص الحقيقة من الخطأ، ولا الاقتصار على شرح المتون، بل بصدد نظرية شبه متكاملة عن الديموقراطية الماركسية. ولذلك، فإن قيمة الديموقراطية الماركسية لا تقدّر وفق، أو من خلال النظام، أو التجربة السوفيتية، وتطبيقات بلدان الديموقراطيات الشعبية. لأن كل ذلك مجرّد تفسيرات للفلسفة الماركسية أملتها ظروف ونزعات، غالباً هي شخصية. فمحاولة فهم الفلسفة الماركسية، وبالتالي، الديموقراطية الماركسية، من خلال تجارب بعض «الدول الماركسية»، لا يمكن أن يكون مرجعاً يُعتمد عليه، ولا منهجاً علمياً يُركن إليه، وإلا ندين، بالتالي، الديموقراطية الماركسية، أو ندافع عنها من خلال التجربة السوفيتية. فقد قيل كلام كثير في هذا الصدد من خصوم وأنصار «التجربة الديموقراطية السوفيتية»[١].

قد يُعترض فيقال إنه تمّ اللجوء إلى التطبيقات في فهم وتقييم الديموقراطية الليبرالية، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الديموقراطية الماركسية؟ والجواب عن ذلك واضح وبسيط. فالديموقراطية الليبرالية نشأت وتبلورت عبر تطوّر طويل، على الصعيد الفكري وعلى الصعيد التطبيقي. هذا يعني أنه لم تكن هناك نظرية كاملة وسابقة الوجود يغترف منها القادة السياسيون لبناء أنظمتهم «الديموقراطية». فالديموقراطية الليبرالية كانت، فكراً وممارسة، نتيجة لتطور تاريخي. لذلك، فإن الفكر يمكن أن يوضح الممارسة. كما أن الممارسة يمكن أن تحدّد المبادىء والأفكار. ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للديموقراطية الماركسية، حيث أن التطبيق السوفيتي انطلق من نظرية متكاملة عن الإنسان والعالم، ومن ثم، عن الديموقراطية. لذلك، فإن التجربة «الديموقراطية»

(١) حول هذا الجدل الطويل، انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٢١ ـ ٢٢٥.

السوفيتية ليست إلا تفسيراً عملياً تدعمه اجتهادات نظرية لمذهب سابق الوجود.

ولكي لا نقع في مطبّات هذه الاجتهادات، ونبتعد عن كل الممارسات التي لم تكن ضمن خط الديموقراطية الماركسية، فإن الاقتصار على النظرية الديموقراطية الماركسية يوصلنا إلى «الحقيقة»، ويبعدنا عن مواطن الزلل في التقييم، ويساعدنا على محاولة فهم الديموقراطية بصورة عامة.

لنعُدْ إذن إلى أصل الديموقراطية الماركسية وإلى أصل الديموقراطية الليبرالية، ونأخذ بالاعتبار إلهامهما المشترك، أي نعود إلى «وحدة المثل الديموقراطي»، وهي حرية الإنسان. وإذا كان المثل الديموقراطي واحداً، فإن «التعبير» عنه اختلف باختلاف النظرة الفلسفية إلى الإنسان وحريته؛ وأدّى، بالتالي، إلى إيجاد نوعين من التنظيم الاجتماعي والسياسي؛ ومن ثم إلى نوعين من «الديموقراطية». فلسفتان، إذن، للإنسان وصيرورته، للإنسان وحريته، للإنسان منظوراً إليه من خلال نظام اجتماعي واقتصادي، أدّتا إلى وجود «ديموقراطيتين». وليس من المنهج العلمي السليم أن نبحث في مدى صحة كل من هاتين الديموقراطيتين، لأن الثنائية الديموقراطية، الواحدة في إلهامها، لا تستبعد إحداهما الأخرى منهجياً. وطالما كانتا رؤية لمصير الإنسان وصيرورته، فإن من المناسب البحث عن إمكانية مجاوزة هذه الثنائية الديموقراطية، بعد أن نقف عند وحدة المثل الديموقراطي وثنائية التعبير عنه.

١٠٠ ـ وحدة المثل الديموقراطي وثنائية التعبير عنه

سواء كانت حقيقة «علمية» أم إيديولوجية سياسية، فإن من المتّفق عليه أن مستقبل الإنسان يصنعه الإنسان، أي أن مصير الإنسانية في حريتها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن هناك تطابقاً أساسياً بين الديموقراطية والحرية. فمهما كان التعبير عن المثل الديموقراطي، فإن وحدة حقيقية تحكمه، وهي الحرية. والحرية تعني، على الصعيد الفردي، أن كل فرد يحكم نفسه بنفسه؛ وتعني، على الصعيد الجماعي، أن الكل يحكم الكل. وهذا يتطلّب وجود الإجماع في كل شيء وعن كل شيء. وبما أن الإجماع لا يمكن تحقيقه، فالقرارات لا

يمكن أن تُتخذ، عندها، إلا عن طريق الأغلبية. إلا أن الأغلبية تفترض، حكماً، وجود الأقلية؛ وعندها، فإن الحرية ستُمَسّ، وبالذات حرية الأقلية؛ وبالتالي، فإن الديموقراطية لن تعني الحرية. وأمام هذه المشكلة، ذهبت الديموقراطية الليبرالية إلى تأكيد، أو ضمان العديد من الحريات العامة أو الحقوق الفردية بحيث أن الأغلبية لا يمكن أن تمسّها. وعلى الصعيد الفكري أو الإيديولوجي، فإن الديموقراطية الليبرالية تنادي بأن تطوّر العادات والتسامح والتعليم، من شأنه أن يؤدّي إلى التوافق في الأفكار والمصالح، وعندها يمكن أن تتحقّق حكومة كل واحد من قبل كل واحد، والكل من قبل الكل.

أما في إطار الديموقراطية الماركسية، فإن تحقيق التوافق بين الأفراد، بحيث أن إرادة الفرد تتطابق مع إرادة المجموع، لا يمكن أن يتم إلا إذا استأصلنا من المجتمع خطيئته الكبرى: اللامساواة. فالمثل الديموقراطي يكمن، إذن، في التطابق بين الحكّام والمحكومين، وكلتا الديموقراطيتين تريد أن تصله اليوم، أو غداً. وهو يفترض وجود مجتمع منسجم، بحيث يتحقّق فيه الاتفاق والوفاق بين كل الأفراد؛ كما أن كل فرد حين يخضع للآخرين، لا يخضع، في ذات الوقت، إلا لنفسه. وهذا هو، في الحقيقة، الإلهام العميق للمثل الديموقراطي؛ فهو واحد، لأن محوره واحد: حرية الإنسان[1].

إلا أن هذه الحرية سينظر إليها من خلال مفهومين للعالم، من خلال فلسفتين؛ وبالتالي فإن المعنى الذي سيعطى لها ستتحكّم فيه معطيات هاتين الفلسفتين. ومن هنا كان الشرخ الأصلي الذي سبّب انقطاعاً في وحدة المثل الديموقراطي، وأنجب مفهومين للديموقراطية. فالمفهوم الأول للديموقراطية، الذي نشأ وترعرع في أوروبا، وتجسّد في الديموقراطية الليبرالية، يرى أن الحرية تتواجد مع الطبيعة البشرية؛ فهي عنصر دائم وثابت في هذه الطبيعة. وإذا كان من الممكن تحسين ظروف ممارسة الحرية، فالحرية الآن محلّ

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٤٢.

احترام، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، مهما كانت الأسباب وقتية أو دائمة.

أما المفهوم الثاني للديموقراطية، فيرى في الحرية مكسباً مستقبلياً. فالإنسان لن يكون حرّاً قبل أن يحطّم، بالعلم والثورة، قيود الحتمية. بناءً عليه، فالعبرة ليست في احترام حريات وهمية، هي في الواقع امتيازات لأقلية، بل العبرة في خلق الظروف الموضوعية لتحرّر الإنسان. وإذا كان لا بد من اختصار موقف المفهومين السابقين من الحرية، فنقول إن المفهوم الأول يتجسّد بالشعار: «نحو الحرية بواسطة الحرية». ويتجسّد المفهوم الثاني بالشعار: «نحو الحرية بواسطة التحرّر».

وعليه، فمن المثل الديموقراطي الواحد انحدر تيّاران، أو تعبيران للديموقراطية. يتّجه التيار الأول نحو احترام الحرية، باعتبارها قيمة ذات وجود مسبق متحقّقة ومعاشة. أما التيار الثاني، فيتّجه نحو حرية الغد، ونحو العمل على تحرير الإنسان، الذي هو شرط لا بدّ منه لهذه الحرية المستقبلية.

ولا شك أن هذين المفهومين للديموقراطية ستكون لهما انعكاسات أساسية على التنظيم السياسي للمجتمع، وبالذات على طريقة ممارسة السلطة، وعلى الموقف من الحريات العامة. ففيما يتعلّق بتنظيم السلطة، فإن الديموقراطية الليبرالية تسعى إلى تحقيق توازن دقيق بين ضرورة وجود السلطة، وضرورة التسليم بحرية سابقة الوجود عند الإنسان. وهذا المبدأ يجد ترجمته في أهمية التوفيق والتوازن بين ضرورة الأمر، ومبدأ تطابق الحكّام والمحكومين (النظام التمثيلي)؛ وفي ضرورة التوازن بين هيئات الدولة (الفصل بين السلطات ونظام المجلسين)، بين سلطة الأغلبية و«حقوق» الأغلبية.

أما الديموقراطية الماركسية، فتهتمّ بالدرجة الأولى بخلق الظروف الموضوعية للحرية، وبالتالي، لا تطرح فيها مسألة احترام حرية لم توجد بعد، وإن وجدت، فبشكل ناقص. وهنا التوجّه يتطلّب وجود سلطة قوية تكون «ضماناً» لحرية مستقبلية. وعليه، حين تميّز وتفصل الديموقراطية الليبرالية بين هيئات

السلطة، فإن الديموقراطية الماركسية تَدمج وتوحِّد. فبدل الفصل بين «السلطات» في الديموقراطية الليبرالية، نجد تركيز السلطة في الديموقراطية الماركسية، مع تأكيد أن هذه السلطة تعدّ العدّة لتهيئة «ذبولها» مستقبلاً[1]. والموقف يختلف أيضاً بين «الديموقراطيتين»، فيما يتعلق بمسألة «الحريات العامة». فالديموقراطية الليبرالية ترى، في الحريات العامة، ترجمة لحقوق فردية حالية ومطلقة يتمتّع بها الجميع. أما الديموقراطية الماركسية، فترى ضرورة التوجّه نحو حرية المستقبل. ولذلك يجب السهر على ألاّ تقف ممارسة الحريات حالياً حجر عثرة أمام تحقيق هذا الهدف الكبير. لذا، فإن الحرص سينصبّ على ألاّ تكون الحريات العامة وسيلة لمحاربة النظام، أو المجتمع الجديد الذي تبنيه السلطة الثورية.

والتناقض بين هذين المفهومين للحريات العامة يمتدّ إلى الميادين كافة، التي تتعلّق بالفكر وحرية التعبير. ولعل في هذا المجال نجد الصراع، الذي طالما أشار إليه العديد من المفكّرين السياسيين قديماً وحديثاً، بين «الحرية» و«المساواة». فالحرية يمكن أن تؤدّي إلى اللامساواة لمجرّد أنها تسمح لكل فرد أن يستخدم قابلياته وكفاءاته الطبيعية؛ فالكل ليسوا متساوين في مواهبهم. أما في المجتمع الذي يؤمّن المساواة، فإنه يحرص على ألاّ تؤدي ممارسة الحريات إلى أن يتميّز البعض عن الآخرين. وهذا الحرص يؤدّي بالضرورة إلى «تقييد» الحريات[2].

١٠١ ـ أبعاد الثنائية الديموقراطية

إن وجود نوعين من الديموقراطية يعني، في الحقيقة، وجود موقفين متناقضين من الإنسان وصيرورته، أي وجود مفهومين لإدراك الطبيعة البشرية. فالمفهوم الميتافيزيقي للإنسان، الذي يعتبره ذا طبيعة عالية لا يمكن المساس بها، تبنّته الديموقراطية الليبرالية. وقد ترتّب على ذلك أن للإنسان حقوقاً طبيعية ملازمة

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٤٤.
(٢) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٤٥.

لشخصه لا يمكن أن تمسّها أية إرادة بشرية. فللإنسان حقوق لا يمكن التنازل عنها، وهي مقدسة؛ ومن ثم فإن أي إرادة، حتى إذا كانت الإرادة العامة، إرادة الجماهير، إرادة السلطة، لا يمكن أن تمسّ هذه الحقوق، لأنها، إن فعلت ذلك، فإنها تمسّ الطبيعة «المقدّسة» للإنسان. بناءً عليه، فإن فلسفة حقوق الإنسان هي روح الديموقراطية الليبرالية.

وفي مقابل هذه الفلسفة الميتافيزيقية، تقف الفلسفة المادية الديالكتيكية التي لا تعتبر الطبيعة البشرية معطى ستاتيكياً. فالإنسان فِعْل وحركة؛ وهو ينجب ذاته باستمرار، كلما وعى الظروف الموضوعية المادية التي هو جزء منها. فبين طبيعة الإنسان وإرادة الإنسان، تعطي الفلسفة الليبرالية الأولوية للصفة الدائمة والعليا للطبيعة البشرية. أما الفلسفة الماركسية، فتؤمن بإنسان الغد، إنسان المستقبل، بعد تحرّره بفعل إرادته من كل استلاب.

فالديموقراطية الليبرالية هي، بمعنى من المعاني، ديموقراطية تعتمد على الطبيعة الستاتيكية للإنسان، في حين أن الديموقراطية الماركسية تقوم على الطبيعة الديناميكية للإنسان. وعلى هذين المفهومين، يترتّب عدد من النتائج تتعلق بحرية الإنسان وعلاقته بالسلطة. وعليه، يمكن القول بأن هذا الانقطاع في وحدة الفكرة الديموقراطية، وبالتالي وجود نظامين، مفهومين متعارضين، ليس إلا نتيجة لانقطاع في وحدة مفهوم الإنسان[1].

لكن لنقف عند هذا الحدّ، عند هذا الإقرار بوجود هذا «الانشقاق الديموقراطي»، أم أننا مطالبون بحلّ لهذا النزاع بين مفهومي الديموقراطية؟ لا بد من حلّ هذا النزاع، يجيب العميد فيدل. ولكن كيف؟

في البداية يقول العميد فيدل لا بد من تحديد أبعاد المشكلة. فمن العبث أن نجد في الفكرة الديموقراطية ذاتها المعيار الذي يساعدنا على حلّ النزاع بين الديموقراطيتين؛ فكلا المفهومين، من الناحية الديموقراطية المحض، يمكن أن يكون صحيحاً، لأنهما ينحدران من نزوعٍ نحو الحرية، هو المعنى العميق لكل

---

(١) انظر: بوردو، المطوّل، ج ٥، ص ١٩٤.

مثل ديموقراطي. فثنائية مفهومي الديموقراطية وتناقضهما تجد جذورها في فلسفتين مختلفتين ينعكس مفهوما الديموقراطية من خلالهما.

لذا، وبهذا المعنى، فإن الفكرة الديموقراطية في ذاتها هي فكرة مبهمة في الحقيقة. لذلك يجب ألاّ نبحث في الديموقراطية ذاتها عن معيار صحة، أو خطأ، مفهومي الديموقراطية. فهذا المعيار هو خارج فكرة الديموقراطية، ويعلو عليهما؛ إنّه في فلسفة أو رؤية شاملة للإنسان والحياة[1]. وفي إطار هذه المعطيات، وإذا كان لا بد من «حسم النزاع» بين مفهومي الديموقراطية، فإن خيارات ثلاثة تطرح نفسها: أن نختار بين «الديموقراطيتين»، أو أن نوفّق بينهما، أو أن نجاوز التناقض بينهما.

والاختيار يعني الاستبعاد الكامل لأحد المفهومين، لصالح المفهوم الآخر. إلا أن مثل هذا الاختيار الحاسم يمكن أن يؤدّي إلى موت الديموقراطية. فالنظام المختار يمكن أن ينغلق على نفسه؛ وينكر، بالتالي، ذاته. فإذا كانت الديموقراطية الليبرالية تعتبر، من الناحية النظرية، حرية الإنسان معطى متحققاً وقابلاً للتطوّر، فإن من الممكن، في مجتمع ليبرالي صرف، أن نعتبر الحرية قد تحقّقت بشكل كامل؛ وننسى أنها، بالنسبة للجماهير، ليست إلا تجريداً قانونياً. ومن الناحية النظرية أيضاً، يمكن التسليم بأن الدولة، في الديموقراطية الماركسية، آخذة بالذبول؛ وأن السلطة ليست إلا وسيلة لتحقيق الحرية. ولكن من المحتمل أيضاً أن هذه السلطة حين تستقرّ تنسى أن تلغي ذاتها. فكل من مفهومَي الديموقراطية، إذن، إذا انكفأ على نفسه يمكن أن يصل إلى إنكار ذاته، أو المبادىء التي قام عليها؛ وبالتالي، إلى انتفاء «الديموقراطية». فالاختيار، الذي يتضمّن استبعاد المفهوم «الآخر»، يؤدّي، إذن، إلى موت الديموقراطية.

ولذلك، يمكن أن يتّجه «الحلّ» إلى التوفيق، أو المصانعة بين مفهومي الديموقراطية، وبين فلسفتيهما. إلا أن التعايش الدائم بين مفهومي الديموقراطية غير ممكن. فالتوفيق، أو المصانعة، بحاجة إلى زمن وإلى صبر. وعصرنا،

---

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

الذي يعيش «تعجيل التاريخ»، لا يعرف الصبر، ولا يدرك الزمن ربما. والمصانعة تقوم على توازن غير مستقرّ يمكن أن يؤدّي، بشكل أو بآخر، إلى اختيار حاسم بين مفهومَيْ الديموقراطية[1].

وإذا كان الاختيار والمصانعة لا يجديان نفعاً في «حسم» الصراع بين مفهومي الديموقراطية، فإن الحلّ يمكن أن يكون في مجاوزة الثنائية الديموقراطية.

١٠٢ ـ مجاوزة الثنائية الديموقراطية

ومجاوزة الثنائية الديموقراطية تتطلّب مجهوداً فكرياً يعتمد الحقيقة، ويبغي توحيد مفهومي الإنسان والحياة، لا عن طريق التعايش أو التوفيق بينهما، بل عن طريق وحدتهما العضوية. ومحور ذلك سيكون، بلا شك، فكرة الحرية التي لن تكون مكنة خارج الزمن، مستقلّة عن ظروف ممارستها؛ ولا تكون، كذلك، ربيبة إنسان مستقبلي مفترض. والمجاوزة التي يمكن أن تحسم الصراع بين الديموقراطيتين، تجد منطلقها، كما يقول العميد فيدل، في الديموقراطية الليبرالية، مهما كانت نواقصها، وحتى إذا افترضنا خطأ الفلسفة التي تستوحي منها. وسبب ذلك يعود، أولاً، إلى أن الديموقراطية الليبرالية تسلّم، على صعيد الأفكار في الأقل، بوجود التناقض، الذي هو شرط للمجاوزة، بينها وبين الديموقراطية الماركسية. فالديموقراطية الليبرالية، وإن حاربت فعلاً المفهوم المضاد لها، فإنها تترك له حرية التعبير على الصعيد الإيديولوجي؛ وبالتالي، يوجد احتمال جدي لتحقيق المحصّلة النهائية بينهما. أما الديموقراطية الماركسية، فإنها لا تسلّم بوجود هذا التناقض، حتى على صعيد الأفكار؛ وبالتالي، فإن إمكانية المجاوزة تصبح ضئيلة جداً. إن رؤية الديموقراطية الماركسية شاملة وكاملة، بحيث أنها لا تدع أي مجال لاكتشاف الخطأ الذي يمكن أن تتضمّنه. وقد يُجاب بأن كل خطأ يمكن أن يتضمّنه هذا النظام

---

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

مستبعد، لأن الماركسية ليست إلا منهجاً علمياً مطبّقاً على الإنسان والمجتمع. لكن ألا يفتقد هذا التأكيد إلى «العلمية» حين نلاحظ سمة المعتقدات والإيمان بارزة في العديد من الطروحات الماركسية؟ والسبب الثاني، في تفضيل الانطلاق من الديموقراطية الليبرالية، يعود إلى طبيعة الديموقراطية الماركسية ذاتها. فهذه الديموقراطية تخضع لمنطق العلاقة الميكانيكية بين «الوسيلة» و«الغاية»، بعيداً عن القوانين السيكولوجية التي تحكم الطبيعة البشرية. فدكتاتورية البروليتاريا وسيلة لبلوغ غاية، هي الديموقراطية الكاملة. وتقوية الدولة وسيلة لبلوغ غاية، هي ذبول الدولة. وتدرّج الأوضاع الاجتماعية والمعاشية وسيلة لبلوغ غاية، هي مجتمع المساواة واللاطبقية. و«منطق» هذه العلاقات، بين الغاية والوسيلة، يمكن التسليم به من الناحية النظرية. فهذه ليست أول مرة يعتقد الناس فيها، كما يقول العميد فيدل، أنّه، بالتصفية الجسدية، يمكن الوصول إلى الأخّوة؛ وبالأوتوقراطية، نصل إلى الحرية؛ وبالحرب، نصل إلى السلام. لكن الإنسان، من الناحية الواقعية، ليس أداةً سلبية خالية من الذاكرة والعادات. ففي العنف، وفي الحرب، وفي الدكتاتورية، تنمو غرائز العدوان والهيمنة. ولنفرض أنه جاء اليوم الذي تتحقّق فيه، بالطرق التي أشرنا إليها، الظروف «الموضوعية» للمجتمع المنسجم، فعندها سيكون من شبه الأكيد أن الظروف «الذاتية»، أي الشعور بالحرية والمساواة والأخوّة، تكون قد اختفت تماماً. إلا أن العميد فيدل يستدرك فيقول إن هذا لا يعني أننا يجب أن نرسم صورة مثالية للديموقراطية الليبرالية. فغالباً ما لجأ قادتها إلى استعمال القوة لسحق المطالب الاجتماعية، على الصعيد الداخلي، وتركيز الإمبريالية، على الصعيد الدولي. ومع هذا، فإن الديموقراطية الليبرالية مهما كان سيّئاً تجسيدها، فإنها لا تنكر الحرية من أجل الوصول إلى الحرية، ولا الوسائل السلمية من أجل الوصول إلى السلام. ومن غير المؤكّد أن الديموقراطية الماركسية ستجد، بعد كل الانعطافات التكتيكية أو الاستراتيجية التي لجأت إليها، التوجّه الذي طالما نشدت متابعته. ولهذا السبب، يقول العميد فيدل إن

الديموقراطية الليبرالية تحمل في طيّاتها شروط المجاوزة التي يمكن أن تحلّ الصراع بين الديموقراطيتين، في حين تنكر الديموقراطية الماركسية هذه الشروط وهذه المجاوزة[1].

* * *

في الحقيقة، إن مشكلة الديموقراطية هي مشكلة الإنسان، ومشكلة الرهان على الإنسان. فالديموقراطية هي مشكلة الإنسان، ككائن اجتماعي، كجزء من كل؛ وهي، كذلك، مشكلة الإنسان، ككيان قائم بذاته، له مصالحه، وله طموحاته، وفيه نزعات الخير والشر. فكيف يتعامل الإنسان، إذن، مع الغير، وكيف يتعامل أيضاً مع الذات؟ كيف يفكّر من أجل الغير، وكيف يفكّر من أجل الذات؟ تناقض مع الذات وتناقض مع الغير، وانسجام مع الذات وانسجام مع الغير؛ وتلك هي مشكلة الإنسان، وتلك هي مشكلة الرهان على الإنسان. رهان على حاضره ورهان على مستقبله. فهل نبقى في الحاضر وننسى المستقبل، أم نبقى في المستقبل وننسى الحاضر؟ الإنسان اليوم والإنسان في الغد: ماذا تريد الديموقراطية منه وماذا يريد هو من الديموقراطية؟ سؤال يستحق أن يطرح، لأن في طرحه مواجهة لمشكلة الإنسان، في حاضره وفي صيرورته. وقد هيّأت الفكرة الديموقراطية أرضيّة هذا السؤال الذي ينتظر أكثر من جواب، على صعيد النظام السياسي، وعلى صعيد النظام القانوني. إن حلّ مشكلة الإنسان ربما كمن في إقامة النظام السياسي الديموقراطي، والنظام القانوني الديموقراطي.

لذا كان طموحنا وأملنا في تكريس كتابين آخرين لهذين النظامين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(١) انظر: فيدل، القانون الدستوري، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

المحتويات

الكتاب الأول
الفكرة الديموقراطية

الباب الأول
نشأة الديموقراطية

الباب الثاني
الديموقراطية الليبرالية

الباب الثالث

الديموقراطية الاجتماعية

الباب الرابع
الديموقراطية الماركسية

المؤلّف

الدكتور منذر الشاوي

- دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة تولوز (١٩٥٦).
- دكتوراه دولة في القانون (١٩٦١).
- الفائز الأول بجائزة الأطروحات لكلية القانون بجامعة تولوز (١٩٦١).
- رئيس قسم القانون في كلية القانون والسياسة بجامعة بغداد (١٩٧٠ـ١٩٧٣).
- حائز مرتبة الأستاذية من جامعة بغداد (١٩٧٣).
- وزير العدل في الجمهورية العراقية (١٩٧٤ـ١٩٨٨).
- عضو المجمع العلمي العراقي منذ عام ١٩٧٩.
- عضو المجلس الوطني العراقي (١٩٨٠ـ١٩٨٨).
- وزير التعليم العالي والبحث العلمي في العراق (١٩٨٨ـ ١٩٩١).
- مستشار في رئاسة الجمهورية العراقية (١٩٩٤ـ ٢٠٠٠).
- وزير العدل منذ ١/٧/٢٠٠٠.

هذا الكتاب

يتطرّق كتاب «الدولة الديموقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية» إلى القانون الدستوري وفلسفة القانون؛ ويتمحور حول السلطة والقانون، وهما يجدان تجسيداً لهما في الدولة، التي ليست إلا نظاماً سياسياً ونظاماً قانونياً. ويؤكّد، بالتالي، أهمية الدولة وأهمية دراستها؛ ذلك أن الدولة كانت وستكون مصدر قلق الإنسان الدائم، ومحطّ تفكيره وتأملاته وآماله.

وقد تبنّى هذا الكتاب المنهج العلمي في البحث، حيث أحال كل مفهوم، أو مبدأ، أو نظرية، على الواقع؛ ذلك أن النظرية العلمية في البحث تكمن في إقرار الوقائع، إذ لا يمكن اعتبار ما هو حقيقي إلا ما يمكن إقراره بالملاحظة المباشرة.

وبما أن القرن العشرين كان، بلا شك، قرن الإيديولوجيات، ولا سيما الإيديولوجيات الديموقراطية، فقد تناول الكتاب مدى تأثير الفكرة الديموقراطية في المؤسسات السياسية والقانونية، ومدى استجابتها لهذه الفكرة. وما لبث أن أفرد مساحات واسعة لنشأة الديموقراطية ومذاهبها المتعدّدة بتفصيل مذهل، وتحليل شامل، ونظرة حيادية.

من هنا، يبدو هذا الكتاب حاجة ملّحة لكلّ من يقرأ ويستقرئ الدولة والنظام والسياسة والشأن العام، لأنه يفسِّر، بالنظرية العلمية، الكثير من الأمور التي اكتنفها الغموض.